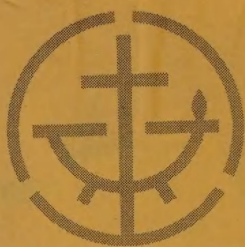


School of Theology at Claremont



1001 1322363



Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

174/11

9

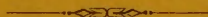
DIE UNVERÄNDERLICHKEIT DES NATÜRLICHEN SITTENGESETZES IN DER SCHOLASTISCHEN ETHIK

EINE ETHISCH - GESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG

VON

DR THEOL. WILHELM STOCKUMS

REPETENT AM ERZBISCHÖFLICHEN THEOLOGEN-KONVIKT IN BONN



FREIBURG IM BREISGAU. 1911
HERDERSCHES VERLAGSHANDLUNG

BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN,
LONDON UND ST LOUIS, MO.

BC
5

FREIBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

UNTER MITWIRKUNG DER PROFESSOREN DER
THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

HERAUSGEGEBEN VON

DR G. HOBERG UND DR G. PFEILSCHIFTER

PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT ZU FREIBURG IM BREISGAU

VIERTES HEFT:

DIE UNVERÄNDERLICHKEIT
DES NATÜRLICHEN SITTENGESETZES
IN DER SCHOLASTISCHEN ETHIK

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHES VERLAGSHANDLUNG

1911

BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO.

217
8

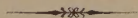
DIE UNVERÄNDERLICHKEIT DES NATÜRLICHEN SITTENGESETZES IN DER SCHOLASTISCHEN ETHIK

EINE ETHISCH-GESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG

VON

DR THEOL. WILHELM STOCKUMS

REPETENT AM ERZBISCHÖFLICHEN THEOLOGEN-KONVIKT IN BONN



FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHES VERLAGSHANDLUNG

1911

BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO.

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 22 Aprilis 1911

† Thomas, Archiepps

University of Southern California Library

Alle Rechte vorbehalten

P. Hauptmann'sche Buchdruckerei, Bonn am Rhein

Religion
170 5866 u
58.

Vorwort.

Methodist World Service Fund
Transferred

Vorliegende Arbeit verfolgt den Zweck, eines der wichtigsten Moralprobleme im Lichte der scholastischen Ethik klarzulegen. Dabei kam es dem Verfasser vorwiegend darauf an, die geschichtliche Entwicklung, welche das Problem innerhalb dieser Ethik durchlaufen hat, ins Auge zu fassen. Selbstredend konnten bei der Fülle der Autoren nur die führenden Geister der Scholastik, vor allem Thomas von Aquin und Duns Scotus, Berücksichtigung finden.

Was die benutzten Quellen sowie die einschlägige Literatur betrifft, so sei auf das ausführliche Verzeichnis S. IX ff. verwiesen. Das jüngst erschienene Buch von Fr. Wagner, Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, Freiburg 1911, kam zu spät, um für die gegenwärtige Arbeit, deren Druck nahezu vollendet war, noch verwertet werden zu können. Wenn sich auch in beiden Werken einzelne Berührungspunkte finden, so sind doch beide nach Charakter und Tendenz grundverschieden. Wagners Arbeit ist rein positiv gehalten; sie beschränkt sich auf den hl. Thomas, bringt dafür aber das ganze natürliche Sittengesetz nach dessen Lehre zur Darstellung. Dagegen greift die vorliegende Untersuchung, ihrem mehr historischen Einschlag entsprechend, über Thomas hinaus, um auch andere scholastische Ethiker in den Kreis der Betrachtung zu ziehen, behandelt aber dem Gegenstande nach nur eine, allerdings die wichtigste Seite des Naturgesetzes, die Unveränderlichkeit.

333882

Der hochwürdigen theologischen Fakultät in Freiburg i. Br., welche mir auf Grund dieser Arbeit die Doktorwürde zuerkannt hat, spreche ich an dieser Stelle herzlichen Dank aus. Insbesondere danke ich auch den Herren Professoren Dr Julius Mayer und Dr Georg Pfeilschifter für die freundlichen Winke, die sie mir bei Abfassung der Arbeit erteilt haben.

Bonn, im Mai 1911.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort	V
Quellen- und Literaturangabe	IX
Einleitung: Die Entwicklungsidee in der modernen Ethik . .	1—10

I. Teil.

Stand der Frage in der vorscholastischen Ethik und die ersten scholastischen Lösungsversuche.

1. Das Naturgesetz u. seine Unveränderlichkeit in der aristotelischen Ethik	11—17
2. Das natürliche Sittengesetz im Lichte der biblischen Offenbarung	17—21
3. Die sittliche Ordnung in der Ethik des hl. Augustinus	21—25
4. Stellung des Naturgesetzes in dem älteren Rechte, besonders im Dekret Gratians	25—29
5. Zusammenfluss der Quellen und Gestaltung der Frage zu einem theologischen Problem	29—31
6. Die ersten Lösungsversuche des Problems.	
I. Die Lehre Alexanders von Hales	31—37
II. Die Lehre Alberts des Grossen	37—41

II. Teil.

Die Lehre des hl. Thomas über die Unveränderlichkeit des Naturgesetzes.

Erster Abschnitt.

Grundlegende Anschauungen des hl. Thomas über das Naturgesetz im allgemeinen.

1. Begriff und Wesen des Naturgesetzes	42—47
2. Umfang des Naturgesetzes	47—53

Zweiter Abschnitt.

Die Unveränderlichkeit des Naturgesetzes nach Inhalt und formaler Begründung.

3. Genauere Präzisierung des thomistischen Standpunktes	53—56
4. Das thomistische Moralprinzip	56—59
5. Naturgesetz und menschliche Natur	59—67
6. Ethische und spekulative Ordnung	67—70
7. Naturgesetz und menschliche Gewalt	71—77

8. Naturgesetz und Gott	77—84
9. Lösung der biblischen Schwierigkeiten	84—90
10. Polygamie und Ehescheidung im Alten Testament	91—99
11. Zusammenfassung und Würdigung	100—101

III. Teil.

Das Problem in der weiteren Entwicklung der scholastischen Ethik.

Erster Abschnitt.

Die scotistische Auffassung.

1. Grundzüge der scotistischen Ethik im Gegensatz zu der thomistischen	102—106
2. Formulierung des scotistischen Standpunktes	106—110
3. Einschränkung des Naturgesetzes seinem Umfang nach	110—118
4. Das Naturgesetz und die Freiheit des göttlichen Willens	118—125
5. Die potentia Dei absoluta und das Sittengesetz	125—129
6. Kritik des scotistischen Standpunktes	129—135

Zweiter Abschnitt.

Die Unwandelbarkeit des Naturgesetzes in nominalistischer Auffassung.

1. Durand von St. Pourçain und sein Standpunkt.	
I. Sittliche Grundbegriffe	136—138
II. Indispensables Naturgesetz und dispensabler Dekalog	138—143
III. Sachliche Würdigung	143—145
2. Das Naturgesetz in Occams Nominalismus.	
I. Occams ethische Grundrichtung und Gotteslehre	146—152
II. Veräusserlichung des Sittlichen	152—155
III. Der Gotteshass	155—159
IV. Kurze Zusammenfassung und Würdigung	159—161
Schluss: Rückblick und Ausblick	162—164
Register	165—166

Quellen- und Literaturangabe¹.

- Albertus Magnus, Summa theologiae; Commentarii in libros IV sentent.;
Commentarii in Ethic. Nic. — Ed.: Opera omnia, Lugduni 1651.
- Alexander Alensis, Summa theologiae, Venetiis 1576.
- Alliaco Petrus de, Quaestiones super libros sentent., Argentorati 1490.
- Aristoteles, Ethica Nicomachea. Ed. Fr. Susemihl et O. Apelt, Lipsiae
1903 (Bibl. Teubner.).
- Ars rhetorica. Ed. Adolph. Roemer, Lipsiae 1885 (Bibl. Teubner.).
- Augustinus, Contra Faustum Manichaeum. Ed.: Corpus scriptorum eccle-
siasticorum latinorum (zit. CSEL), editum consilio et impensis Academiae
Litterarum Caesareae Vindobonensis, Vol. XXII.
- De Genesi ad litteram, CSEL, Vol. XXVIII (Sect. III Pars 1).
- Quaestiones in Heptateuchum, CSEL, Vol. XXVIII (Sect. III Pars 3).
- Confessiones, CSEL, Vol. XXXIII.
- De civitate Dei, CSEL, Vol. XXXX.
- Epistula 157, CSEL, Vol. XXXXIII.
- De libero arbitrio. Migne, P. I. XXXII.
- De vera religione. Migne, P. I. XXXIII.
- De sermone Domini in monte. Migne, P. I. XXXIII.
- De diversis quaestionibus 83. Migne, P. I. XXXX.
- (Die vier zuletzt genannten Augustinus-Schriften sind im Wiener Corpus
noch nicht ediert.)
- Biel, Gabr., In quatuor sententiarum I, Tubing. 1501. Collectorium ex
Occamo, Tubing. 1512.
- Bonaventura, Lecturae in libros IV sentent. Ed.: Opera omnia, tom 1—4,
Ad claras aquas (Quaracchi) prope Florentiam 1882—1889.
- Caietanus, Commentarii in summam theol. s. Thomae Aqu., Lugduni 1580.
- Cathrein, V., Moralphilosophie, 2 Bde., 4. Aufl., Freiburg 1904.
- Recht, Naturrecht u. positives Recht, 2. Aufl., Freiburg 1909.
- Das ius gentium im römischen Recht u. beim hl. Thomas v. Aquin, in:
Philos. Jb. d. Görresges., Fulda 1889.
- Die Sittenlehre des Darwinismus, Freiburg 1885.
- Der Sozialismus, 8. Aufl., Freiburg 1903.
- Cicero, De legibus. Ed. C. F. M. Mueller, Lipsiae 1903 (Bibl. Teubner.).
- De republica. " " 1905 "
- Oratio pro Milone. " " 1909 "

¹ Die nur gelegentlich zitierten Schriften sind in diesem Verzeichnis nicht
aufgeführt, auch nicht die allgemein bekannten theologischen Lehrbücher.

- Cicero, *Orationes Philippicae*. Ed. C. F. M. Mueller, Lipsiae 1909 (Bibl. Teubner.).
- Corpus iuris canonici (Decretum Gratiani). Ed. A. Richter, Lipsiae 1833.
- „ „ civilis. Ed. stereotypa, Vol. I, Berolini 1872.
- Dictionnaire de Théologie catholique (zit.: Dict. Théol.), fasc. 31 et 32, Paris 1910, col. 1865—1947, art. „Duns Scot“ par P. Raymond.
- Döllinger, Ign. v., Heidentum und Judentum, Regensburg 1857.
- Durandus a. s. Portiano, In sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri IV, Parisiis 1508.
- Engels, Fr., Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, 5. Aufl., Berlin 1907.
- Erdmann, J. E., Grundriss der Geschichte der Philosophie, 1. Bd., 2. Aufl., Berlin 1869.
- Feldner, F. G., Das innerste Wesen der Sittlichkeit nach S. Thomas v. Aquin. in: Jb. f. Philos. u. spekulative Theol. 18 Bd., Paderborn 1904.
- Filkuka, L., Die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles, Wien 1895.
- Gass, W., Geschichte der christl. Ethik, 1. Bd., Berlin 1881.
- Grotius, H., De iure belli et pacis, Parisiis 1625.
- Gutberlet, C., Ethik und Religion, Münster 1892.
- Häckel, E., Anthropogenie, 1. Bd., 4. Aufl., Leipzig 1891.
- Harnack, A. d., Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Bd., 4. Aufl., Tübingen 1910.
- Hertling, G. v., Augustinus-Citate bei Thomas v. Aquin, in: Sitzungsberichte d. philos.-philol. u. d. hist. Kl. d. kgl. B. Akad. d. Wiss. zu München, 4. H., 1904.
- Holkot, Rob., Super IV libros sentent. quaestiones, Lugduni 1497.
- Ihering, R. v., Der Zweck im Recht, 2. Bd., Leipzig 1883.
- Jodl, Fr., Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, 2. Bd., Stuttgart 1889.
- Kleutgen, J., Die Theologie der Vorzeit, 2. Aufl., Münster 1867.
- Lang, A., Nietzsche u. die deutsche Kultur, 2. Aufl., Köln 1903.
- Mausbach, J., Die Ethik des hl. Augustinus, 1. Bd., Freiburg 1910.
- Meyer, Th., Institutiones iuris naturalis seu philosophiae moralis universae secundum principia s. Thomae Aquinatis, vol. I, ed. alt., Friburgi 1906.
- Die Grundsätze der Sittlichkeit u. des Rechts, Freiburg 1868.
- Minges, P., Ist Duns Scotus Indeterminist? in: Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, 5. Bd. 4. H., Münster 1905.
- Der Gottesbegriff des Duns Scotus auf seinen angeblich excessiven Indeterminismus geprüft, in: Theol. Studien d. Leoges. Nr. 16, Wien 1906.
- Bedeutung von Objekt, Umständen u. Zweck für die Sittlichkeit eines Aktes nach Duns Scotus, in: Philos. Jb. d. Görresges. 19, Fulda 1906.
- Molina, L., De legibus et constitutionibus, Coloniae 1733.
- Occam, Guil. de, Super IV libros sentent. quaestiones, Lugduni 1495.
- Paulsen, Fr., System der Ethik, 2 Bde., 8. Aufl., Stuttgart u. Berlin 1906.
- Immanuel Kant, sein Leben u. seine Lehre, Stuttgart 1899.
- Petrus Lombardus, Libri IV sententiarum. Migne, P. I. 191 u. 192.

- Schneider, W., Die Naturvölker, 2. Bd., Paderborn 1886.
 — Allgemeinheit u. Einheit des sittl. Bewusstseins, Köln 1895.
 Schwane, J., Dogmengeschichte der mittleren Zeit, Freiburg 1882.
 Scotus, Joannes Duns, Opus Oxoniense; Reportata Parisiensia; Quaestiones quodlibetales; De rerum principio. — Ed.: Opera omnia, Wadding, Lugduni 1639.
 Seeberg, R., Die Theologie des Johannes Duns Scotus, Leipzig 1900.
 Soto, Dominic. de, De iustitia et iure, Antverpiae 1567.
 Suarez, Fr., De legibus ac Deo legislatore, Neapoli 1872.
 Thomas Aquinas, Opera omnia, Antverpiae 1612.
 Valentia, Gregor. de, Commentariorum theologicorum tomi IV, Lugduni 1619.
 Werner, K., System d. christl. Ethik, 1. Teil, Regensburg 1850.
 — Der hl. Thomas v. Aquino, 3 Bde., Regensburg 1889.
 — Die Scholastik des späteren Mittelalters:
 1. Bd.: Johannes Duns Scotus, Wien 1881,
 2. „ Die nachscotistische Scholastik, Wien 1883,
 3. „ Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters, Wien 1883.
 — Die Psychologie u. Erkenntnislehre des Johannes Duns Scotus, Wien 1877.
 Willmann, O., Geschichte des Idealismus, 3 Bde., 2. Aufl., Braunschweig 1907.
 Wundt, W., Ethik, 2. Aufl., Stuttgart 1892.
 Zeller, Ed., Die Philosophie der Griechen, 2. Teil, 2. Abt., 3. Aufl., Leipzig 1879.
 Ziegler, Th., Geschichte der Ethik, 2. Bd., Strassburg 1886.
-

Einleitung.

Die Entwicklungsidee in der modernen Ethik.

Mit einem seltenen Interesse hat sich das philosophische Denken der neueren Zeit den Fragen des sittlichen Lebens und den Problemen der Ethik zugewandt. Dabei handelt es sich nicht zuerst um die detaillierte Ausgestaltung eines festliegenden Systems und dessen Anpassung auf das Leben, sondern vielmehr um die Grundlegung des Systems selbst, um die Grundfragen aller Sittlichkeit. Die Entstehung und Tragweite der Begriffe Gut und Böses und im engsten Zusammenhang damit die Feststellung eines Moralprinzips, auf dem das ethische System aufgebaut werden soll, stehen heute im Vordergrund wissenschaftlicher Untersuchung. Die religiöse und metaphysische Unterlage, welche in vergangenen Zeiten die Ethik gestützt und vor allem eine einheitliche Auffassung der sittlichen Grundbegriffe ermöglicht hatte, ist im letzten Jahrhundert langsam von der Ethik gelöst worden. Statt dessen hat man sich immer mehr daran gewöhnt, die Ethik als eine reine Erfahrungswissenschaft zu behandeln. Die naturgemäße Folge dieser Methode ist es, daß in den modernen Moralsystemen eine bunte Mannigfaltigkeit von Prinzipien und Lebensgrundsätzen zutage tritt; die empirische Erklärung und Begründung kann eben hier so wenig wie anderswo allgemeine und absolute Normen abgeben.

Kant hatte den Versuch gemacht, Religion und Sittlichkeit als zwei nicht zusammengehörende Dinge grundsätzlich voneinander zu trennen und eine von allen religiösen Vorstellungen unabhängige Sittenlehre auf der Autonomie der Vernunft zu begründen. Auf seinem aprioristischen Standpunkt hatte er indes an der Einheit und Allgemeinheit der sittlichen Idee festgehalten, ja sich ernsthaft bemüht, durch Einführung des kategorischen Imperativs der Pflicht die letzten Forderungen der prak-

tischen Vernunft auf eine unverrückbare Grundlage zu stellen. Die nachfolgenden Ethiker haben dagegen, einer mehr positivistischen Denkrichtung sich zuwendend, die Autonomie der Ethik im Sinne Kants preisgegeben, den andern Grundzug dieser Ethik aber, die Ausscheidung der Religion, um so entschiedener betont.¹ Der Positivismus, der, allen metaphysischen Wahrheiten abgeneigt, die durch Erfahrung und Beobachtung ermittelte reale Wirklichkeit zum Ausgangspunkt des Denkens nahm, war es, der nach Kant bis in die Gegenwart hinein in der modernen Ethik die Herrschaft behauptete. Mit Recht hebt Paulsen hervor, daß die gesamte Philosophie des verflossenen Jahrhunderts viel mehr von Hume als von Kant beeinflußt sei. „Das 19. Jahrhundert hat sich von der an der Mathematik orientierten rationalistischen Denkweise des 17. und 18. Jahrhunderts abgewendet, es hat sich einer historisch-genetischen und damit relativistischen Denkweise zugewendet. Die Hegelsche Philosophie ist darin vorangegangen; die entwicklungstheoretische Anschauung, die in der Biologie und Kosmologie nicht minder als in der geschichtlichen Welt herrschend geworden ist, hat den Umschwung vollendet.“² Gerade diese Geistesrichtung des Positivismus ward in ihrer Anwendung auf die Grundfragen der Ethik für letztere ein folgenreicheres Verhängnis, so zwar, daß die Fundamente derselben erschüttert wurden. Man hatte die Ethik durch Befreiung von Religion und Metaphysik zu einer selbständigen, auf sich selbst ruhenden Wissenschaft erheben wollen, man hatte auch allen Ernstes an das Gelingen eines solchen Versuches geglaubt; allein durch die Verquickung mit der positivistischen Denkweise brachte man die Ethik in unwürdige Abhängigkeit von andern Ideen, in erster Linie von den Voraussetzungen des Darwinismus. Von dort entlieh man die Entwicklungsidee, um damit die Probleme des geistigen und sittlichen Lebens zu erklären. Auf diese Weise wurde in die Ethik ein Gedanke hineingetragen, der für andere Wissensgebiete eine brauchbare Hypothese sein mag, auch noch für die Ausbildung der verschiedenen Sitten und Gewohnheiten im Leben der Menschen neue Gesichtspunkte und Er-

¹ Die seit 1892 auch in Deutschland bestehende Gesellschaft für ethische Kultur verfolgt den Zweck, die religionslose Moral allgemein bis in die Schulen hinein zu verbreiten.

² Paulsen, Immanuel Kant, sein Leben und seine Lehre 399.

klärungsversuche bieten kann, als prinzipielle Grundlegung der ethischen Begriffe und Werte aber durchaus abzulehnen ist.

Herbert Spencer, der Ethiker des Darwinismus, verpflanzte zuerst den darwinistischen Entwicklungsgedanken auf das ethische Gebiet und verhalf ihm zum sieghaften Durchbruch. Von Haus aus Positivist und Anhänger der französischen Richtung (Comte), glaubte Spencer mit Hilfe des Darwinismus die gesamte Ethik auf neuer Grundlage konstruieren und besonders auch die alten ungelösten Probleme endgültig erklären zu können.¹ Grundgedanke und Ausgangspunkt seines Systems ist die Entwicklungsidee und der Entwicklungsprozeß. Wie die Dinge und Erscheinungen in der anorganischen und organischen Welt unter dem Gesetze der Mechanik sich langsam in ungemessenen Zeiträumen aus den einfachsten Atomgebilden zu ihrer jetzigen Form entwickelt haben, so sollen auch die Tatsachen der Ethik unter dem gleichen Gesetze sich gebildet haben. Damit ist nicht gesagt, daß die sittlichen Anschauungen und Gesetze, so wie sie in der Gegenwart im Bewußtsein sich ausprägen, den definitiven Abschluß der Entwicklung darstellen, im Gegenteil, diese Entwicklung schreitet in den kommenden Zeiten unaufhörlich weiter, bis daß ein Zustand voller Aussöhnung zwischen Egoismus und Altruismus oder vollkommener Anpassung des Menschen an seine soziale Umgebung erreicht sein wird. Dann erst werden absolut gute Handlungen möglich sein, während heute bei der noch unvollkommen entwickelten Anpassung alle guten Handlungen nur einen relativen Wert besitzen. In dem Zustande der gegenwärtig erreichten Gesellschaftsentwicklung gibt es also noch keine Handlungen, die absolut gut oder schlecht sind, demnach auch kein absolut giltiges Sittengesetz. Spencer sieht zwar das sittliche Handeln des Menschen als ein höchstentwickeltes an, kann sich aber des Gedankens nicht erwehren, daß dasselbe, wie alles Menschliche und der Mensch selbst, aus den allgemeinen Entwicklungsgesetzen, wie sie in der Physik, Biologie, Psychologie und Soziologie vorliegen, erklärt und begründet werden müsse. Er selbst spricht den Kerngedanken seiner Ethik folgendermaßen aus: „Wenn das ganze sichtbare Universum sich ent-

¹ Spencer legte sein System nieder in dem Werke *Data of Ethics*. Ed. 3, London 1881. Eine autorisierte deutsche Uebersetzung nach der 2. Auflage besorgte B. Vetter, Stuttgart 1879. Danach ist im folg. zitiert.

wickelt hat — wenn unser Sonnensystem als Ganzes, die Erde als ein Teil desselben, das Leben im allgemeinen, welches die Erde trägt, wie auch das Leben jedes individuellen Organismus — wenn die bei allen Geschöpfen bis hinauf zu den höchsten sich kundgebenden geistigen Erscheinungen, wie nicht minder diejenigen, welche die Aggregate dieser höchsten Geschöpfe darbieten — wenn sie insgesamt den Gesetzen der Entwicklung unterworfen sind: dann folgt notwendig daraus, daß jene Erscheinungen des Handelns dieser höchsten Geschöpfe, mit welchen sich die Ethik beschäftigt, gleichfalls diesen Gesetzen unterworfen sind.“¹ Was der darwinistische Ethiker hier unzweideutig erklärt und als Grundsatz hinstellt, ist die Uebertragung der Entwicklungshypothese auf die Grundfragen der Ethik; damit aber ist das Moralprinzip der Ethik seines absoluten Charakters entkleidet und allen Schwankungen und Aenderungen der mit ihr verknüpften Entwicklungs-Hypothese ausgesetzt. Weil nach Ansicht dieses Evolutionismus die jeweilige Ordnung des Universums wie des Menschheitslebens nur eine vorübergehende Phase, nur eine Stufe in der langen Entwicklung zu bedeuten hat, so ergibt sich von selbst die Relativierung aller Wahrheit, nicht zuletzt der ethischen, weil diese ja gerade am meisten mit den wechselnden Lebensverhältnissen in Verbindung steht. Es ergibt sich noch mehr: Die ethischen Auffassungen und Gesetze sind letzthin nichts anderes als der geistige Niederschlag der jedesmaligen Gestaltung der sozialen Ordnung. Wenn darum moderne Ethiker, die auf dem Boden des Evolutionismus stehen, dennoch von notwendigen und unbedingten sittlichen Gesetzen reden, so kann solchen Ausdrücken immer nur relative Wahrheit und Geltung beigemessen werden; notwendig und unbedingt sind die Gesetze nur in Beziehung auf den gegenwärtigen Stand der allgemeinen Entwicklung.

In logischer Konsequenz führt die Spencersche Entwicklungs-idee in der Moral zum ethischen Nihilismus und Skeptizismus. Darüber lassen die Anschauungen, wie sie unter andern Anhängern des mechanischen Materialismus besonders E. Häckel ausgesprochen hat, nicht den geringsten Zweifel. Dieser grundsätzliche

¹ A. a. O. 69. Eine gute Kritik der Spencerschen Ethik bei Cathrein, Die Sittenlehre des Darwinismus, bes. 15—33 und 69—77.

Materialist kann eigentlich von seinem Standpunkte aus in den geistig-sittlichen Lebenserscheinungen nur Widerspiegelungen physischer und chemischer Gehirnfunktionen, nur Reflexe von Atomlagerungen erblicken, für ihn verlieren überhaupt alle geistigen und sittlichen Begriffe ihren ursprünglichen Wert, und für eine wissenschaftliche Ethik ist kein Platz mehr. Unsere sittlichen Ideen und Urteile sind durch der „Atome Hassen und Lieben“ bedingt, sind von den tierischen Instinkten nicht wesentlich, sondern höchstens graduell verschieden. Wenn „die Weltgeschichte blind“, wenn „der grausame und unerbittliche Kampf ums Dasein“ ihre „wahre Triebfeder“ ist, dann hat Häckel recht, wenn er sittliche Weltordnung und Naturgesetz einfachhin als *Phantome* bezeichnet.¹

Auch die heutige Rechtsphilosophie steht, wo sie die ethischen Grundfragen streift, durchaus unter dem Einfluß der Entwicklungstheorie. Der Berliner Rechtsphilosoph Rudolph v. Ihering lehnt die alte Theorie, die er eine nativistische nennt, die von den Tagen der griechischen Philosophen bis zur Gegenwart sich behauptet habe, nach welcher das sittliche Gefühl dem Menschen angeboren, von der Natur oder von Gott ihm ins Herz gesenkt sei, rundweg ab und setzt an deren Stelle die sog. geschichtliche Theorie: „Nicht die Natur, sondern die Geschichte ist die Urheberin des Sittlichen und zwar nicht bloß der sittlichen Grundgesetze, Ideen, sondern selbst des sittlichen Gefühls, welches nur die Form der unmittelbaren, unbewußten Beherrschung derselben darstellt, ja sogar des sittlichen Willens.“² „Das Recht ist nicht minder ein historisches Produkt, als die Technik . . . und was von dem Recht, den Rechtseinrichtungen und Rechtssätzen, ganz dasselbe gilt auch von den moralischen Grundsätzen und von der Sitte, kurz von dem gesamten Inhalt unseres sittlichen Gefühls.“³ Die Begriffe Gut und Böses drücken nichts anderes aus als eine förderliche oder schädliche Beziehung zu den Zwecken der Gesellschaft. „Es gibt keine Handlung, die an sich böse wäre.“⁴ „Daß der Mensch nicht morden, rauben, stehlen darf, hat er erst auf dem Wege der Erfahrung lernen müssen; sie erst hat ihn belehren müssen, daß dabei ein Gemeinleben nicht bestehen kann.“⁵ Wenn sonach alle sittlichen und rechtlichen

¹ Häckel, Anthropogenie I⁴ 94.

² v. Ihering, Der Zweck im Recht II 108 f.

³ A. a. O. 111. ⁴ A. a. O. 108. ⁵ A. a. O. 111.

Grundsätze durch die Erfahrung sich festgesetzt haben und nur insoweit Geltung beanspruchen, als sie den augenblicklichen Zwecken und Bedürfnissen der Gesellschaft entsprechen, wenn diese Zwecke und Bedürfnisse aber einem fortwährenden Wechsel unterstellt sind, so ist klar, daß von einer in sich geltenden und unwandelbaren Sitten- und Rechtsordnung vollends nicht mehr die Rede sein kann. v. Ihering glaubt daher auch, der bisherigen Ethik eine andere Behandlung und Richtung zuweisen zu müssen. „Den erborgten Flitterstaat der absoluten Wahrheit von sich werfend und aus der Nebelregion der Spekulation sich auf die Erde herablassend, wird die Ethik den Schauplatz ihrer künftigen Tätigkeit aufschlagen auf dem festen Boden der realen Wirklichkeit und, indem sie sich damit das wahre Verständnis des Sittlichen erschließt, wie es entsteht und wächst im Leben der Gesellschaft, dem Menschen statt eines abstrakten für alle Zeiten gleichmäßig zugeschnittenen Imperativs, . . . die hilfreiche Hand bieten, daß er die Schwierigkeiten eines langen, ihm vorgezeichneten Weges überwinde — ihm nicht das Ziel bloß zeigen, sondern ihm helfen, es zu erreichen.“¹

Unter den gemäßigten Moralphilosophen der neuesten Zeit ist in Deutschland namentlich Friedrich Paulsen derjenige, bei dem der Einfluß der Entwicklungsidee unverkennbar hervortritt. Gerade bei ihm macht sich diese Beeinflussung für uns um so unangenehmer und fast schmerzlich geltend, als seine Ethik in den Grundrichtungen sonst dem „Christentum innerlich so nahe steht.“² Ohne genau zu unterscheiden, was zu den unabänderlichen Moralprinzipien gehört und was mehr als abgeleitete und den Verhältnissen angepaßte Folgerung anzusehen ist, fordert Paulsen eine verschiedene Moral für die einzelnen Völkerrassen, ja selbst für die verschiedenen Klassen und Stände innerhalb desselben Volkes. Wenn er auch nicht direkt bestreiten will, daß es in abstrakter Fassung allgemeingültige ethische Grundgesetze gibt, so läßt er solche in concreto doch nicht gelten. „Die verschiedenen Ausprägungen des allgemeinen Typus des Menschen erfordern jede

¹ A. a. O. 132. — Der ganze rechtlich-ethische Standpunkt v. Iherings will um so auffallender erscheinen, als er im übrigen auf dem Boden einer theistischen Gottesidee steht.

² Gutberlet, Ethik und Religion 250. Dasselbst 250—277 auch eine gründliche Auseinandersetzung mit der Ethik Paulsens überhaupt.

ihre besondere Moral. Wie ein Engländer ein anderer ist als ein Chinese oder Neger, und auch ein anderer sein will und soll, so gilt für jeden unter ihnen auch eine andere Moral. Daß es tatsächlich so ist, daß jedes Volk, wie seinen besonderen Lebensinhalt, so auch seine besondere Moral hat, daran ist ja kein Zweifel möglich; fraglich möchte es nur erscheinen, ob ‚ist‘ und ‚soll‘ sich hier decken . . . Läßt man eine verschiedene Moral für Engländer und Neger zu, dann gibt es wohl auch eine verschiedene Moral für Männer und Frauen, für Künstler und Kaufleute, ja schließlich also eine besondere für jeden einzelnen Menschen? In der Tat, die Folgerung wird gelten.“¹ Wenn Paulsen im weiteren Verlauf trotzdem in einem eingeschränkten Sinne von einer allgemeinen Moral redet, wenn er gewisse Handlungen wie Mord, Ehebruch, Diebstahl, falsches Zeugnis als schlechthin böse, andere wie Gerechtigkeit, Wohlwollen, Wahrhaftigkeit einfachhin gut nennt,² so nimmt er den Beurteilungsmaßstab keineswegs aus der inneren Natur dieser Handlungen, sondern von seinem utilitaristischen Standpunkte ausgehend, aus der tatsächlichen Zweckdienlichkeit oder Schädlichkeit für den Einzelmenschen und die menschliche Gesellschaft. Er vergleicht in dieser Hinsicht die Moral mit der medizinischen Diätetik, die zwar allgemeine Regeln für die Erhaltung des leiblichen Lebens und der Gesundheit aufstelle, ohne aber unter allen Umständen an diese Regeln gebunden zu sein. Gerade darin, daß Paulsen die sittlichen Gesetze mit den empirischen der Naturwissenschaft auf dieselbe Stufe stellt, Wert und Gültigkeit beider nach Utilitätsrücksichten abmißt, liegt das Grundfalsche seiner Ethik und der tiefgreifende Unterschied, der ihn trotz aller sonstigen Berührungspunkte von der christlichen Auffassung trennt.

Die letzten Konsequenzen, zu welchen die Entwicklungsidee in der Ethik und die Preisgabe absoluter Prinzipien im sittlichen

¹ Paulsen, System der Ethik I⁸ 19. — Mit Paulsen stimmt in diesem Punkte überein Fr. Jodl, Religion, Moral und Schule. Stuttgart 1892, 9: „Kein Völkerpsycholog wird heute die alte Schulmeinung von den angeborenen, unabänderlichen, ewigen Normen der Sittlichkeit noch aufrecht halten wollen.“ Derselbe Gedanke kehrt bei ihm (Jodl) wieder in: Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie II, Stuttgart 1889, 466. Auch Ernst Laas, Idealistische und positivistische Ethik, Berlin 1882, 222 f. vertritt den gleichen Standpunkt.

² A. a. O. 20 ff.

Leben geführt haben, zeigen sich in der deutlichsten, zugleich aber auch in der erschreckendsten Form in der Sittenlehre Friedrich Nietzsches und in der Moral des modernen Sozialismus. Beide Richtungen gehen von demselben Grundgedanken der Entwicklung aus, nur mit dem Unterschiede, daß Nietzsche, der in seinem Denken auf einer aristokratischen Linie von unten nach oben aufsteigt, zu der nach ihm allein giltigen Moral des Herrenmenschen gelangt, während der Sozialismus, von demokratischen Tendenzen geleitet, die wahren Grundlagen der Sittlichkeit in dem unterdrückten Volke sucht. Nietzsches Ueberschensch steht und lebt „jenseits von Gut und Böse“, er ist sich selber Gesetz und Zweck. Mit der Verwirklichung dieses Ueberschens hat die Moral ihren Zweck erreicht, zugleich aber sich selber abgetan. Im Reiche des Ueberschens gibt es keine Sittlichkeit und keine Ethik mehr, an deren Stelle tritt der schrankenlose Egoismus, der Gewalt und Recht vereinigt.¹ Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß eine solche Ethik, der freilich logische Konsequenz nicht abzusprechen ist, theoretisch und praktisch den Ruin alles sittlichen Denkens und Lebens bedeutet. Aber gerade in dieser konsequenten Durchführung der Entwicklungsidee offenbart sich am klarsten deren völlige Unbrauchbarkeit und vernichtende Wirkung für die Moral. Daß der Kreis der Gemeinde, die sich Nietzsche als Ideal und ethischen Führer erkoren hat, eine so weite Ausdehnung angenommen hat, muß als ein betrübendes Zeichen für die Ratlosigkeit und den Tiefstand unserer Zeit in sittlichen Fragen angesehen werden.

Das gleiche Resultat, die gänzliche Auflösung der sittlichen Ideen und Begriffe, die Vernichtung aller ethischen Gesetze, hat der theoretische Sozialismus unserer Tage gezeitigt. Nach der von ihm aufgegriffenen materialistischen Geschichtsauffassung sind alle, auch die höchsten in der Religion, Moral und Kunst geltenden Prinzipien der stetigen Aenderung unterworfen, und zwar ändern sie sich mit der wechselnden Form des ökonomischen Gesellschaftsbildes. Nach Engels soll die Geschichte bereits den Beweis erbracht haben, „daß die jedesmalige

¹ Die ethischen Grundgedanken Nietzsches finden sich zerstreut in seinen beiden Werken *Zur Genealogie der Moral* und *Jenseits von Gut und Böse* (Ausgabe von C. G. Naumann, Leipzig 1904). Die darwinistischen Züge in seiner Ethik werden nachgewiesen von Lang, Nietzsche und die deutsche Kultur² 42 ff.

ökonomische Struktur der Gesellschaft die reale Grundlage bildet, aus der der gesamte Ueberbau der rechtlichen und politischen Einrichtungen, sowie der religiösen, philosophischen und sonstigen Vorstellungsweise eines jeden geschichtlichen Zeitabschnittes in letzter Instanz zu erklären sind.“¹

Nach dem Vorhergehenden wird es keinem Zweifel unterliegen, daß die von der Entwicklungsidee einseitig beherrschte Ethik der neueren Zeit zu der alten christlichen Moral in einem unversöhnlichen Gegensatze steht. Besonders klar springt dieser Gegensatz gerade bei der Frage nach dem Wert und der Geltung der höchsten sittlichen Prinzipien in die Augen. Die christliche Moral hat von jeher ein natürliches Sittengesetz mit unwandelbaren Normen angenommen und ihrem systematischen Aufbau zu Grunde gelegt, dabei zugleich die enge Verbindung dieses Gesetzes mit der Religion gewahrt. Die Zurückführung der sittlichen Werte und Regeln auf ein unabänderliches Naturgesetz, das die ethische Ordnung trägt, selbst hinwiederum in Gott beruht, verleiht der christlichen Ethik nicht nur innere Einheit und Geschlossenheit des Systems, sondern auch eine überragende Sanktion und Würde. Dadurch nicht zuletzt ist sie vom Wechsel der Zeiten und Völker, von sozialen und kulturellen Strömungen unabhängig geblieben. Es ist keine Frage: soll die moderne Ethik aus dem Wirrwar der Meinungen wieder heraustreten und sich auf ihre wahre Bedeutung und Größe besinnen wollen, so wird sie einerseits die positivistisch-evolutionistische Grundrichtung aufgeben, anderseits mit dem Naturgesetz und der Religion wieder in Verbindung treten müssen.

Die Behandlung und Begründung nun, wie sie in den neueren Werken der christlichen Ethik und Moraltheologie dem natürlichen Sittengesetz zuteil wird, geht in allen wesentlichen Punkten auf die Scholastik, speziell auf den h. l. Thomas zurück. Zwar waren bereits in früherer Zeit Ansätze gemacht worden, das Sittengesetz in seiner natürlichen Berechtigung und Unwandelbarkeit herauszustellen, aber sie haben keinen systematischen Abschluß erzielt. Als dann die scholastische Ethik die Frage aufgriff, bot das Material, das in der vorscholastischen Periode zerstreut vorlag und nun von verschiedenen Seiten her gesammelt wurde, den gegebenen

¹ Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft⁵ 33. Vgl. dazu des näheren Cathrein, Der Sozialismus⁸ 32 ff.

Anknüpfungspunkt. Es handelte sich jetzt vor allem darum, Naturgesetz und Gott in das richtige Verhältnis zu rücken, bezw. die Unwandelbarkeit des natürlichen Sittengesetzes und die Allmacht Gottes in Harmonie zu bringen.¹ War die Frage einmal so gestellt, so mußte sie sich notwendig als schwerwiegendes theologisches Problem dem Denken aufdrängen, und sie ist denn auch als solches von den führenden Geistern der Scholastik empfunden und behandelt worden. Wie ein zusammenhängender Faden zieht sich dasselbe durch die Spekulation jener Zeit hindurch, findet aber keine einheitliche, sondern eine recht wechselvolle und verschiedenartige Lösung. Es hebt an bei Alexander von Hales und Albert dem Großen, steigt dann in gerader Linie aufwärts bis zu Thomas von Aquin, um in ihm seinen Höhepunkt und seine grundsätzliche Lösung zu finden. Es bewegt sich aber dann weiter über Duns Scotus hinaus abwärts, um schließlich in die abstrusen Auffassungen der nominalistischen Ethik auszumünden. Das Problem auf seinem Gange durch die scholastische Ethik, besonders bei Thomas von Aquin zu verfolgen und kritisch zu beleuchten, soll der Zweck der folgenden Ausführungen sein.

¹ Gewöhnlich findet sich in den grösseren moralphilosophischen und moraltheologischen Werken bei der Behandlung des Naturgesetzes ein kurzer Hinweis auf diese verschiedenen Lösungen der Scholastik.

I. Teil.

Stand der Frage in der vorscholastischen Ethik und die ersten scholastischen Lösungsversuche.

1. Das Naturgesetz und seine Unveränderlichkeit in der aristotelischen Ethik.

Ein bloß flüchtiger Einblick in die scholastische Ethik weist uns auf die Quellen hin, auf welchen sie vorwiegend beruht. In dem ethischen System des hl. Thomas erscheinen fast auf jeder Seite Aristoteles und der von ihm abhängige Cicero als Autoritäten, um das philosophische Fundament der einzelnen Abhandlungen zu liefern. Als erste theologische Quellen gelten die göttliche Offenbarung und der hl. Augustin, der große Lehrer des christlichen Altertums und der folgenden Jahrhunderte, auf dem die ganze Theologie der scholastischen Periode weiter aufbaut. Daneben kommen speziell für unsere Frage, die zu der philosophischen und theologischen auch eine stark juristische Seite zeigt, die einschlägigen Erörterungen der älteren Rechtslehrer sowohl des Kirchen- wie des römischen Civilrechtes in Betracht, wie sie in dem bereits abgeschlossenen Dekret Gratians und in dem Corpus iuris civilis niedergelegt waren.¹ Thomas kennt und zitiert dieselben, nicht minder Duns Scotus. Die Harmonie der geoffenbarten Sittenlehren mit den sicher feststehenden Wahrheiten der natürlichen Ethik darzulegen, ist das eifrigste Bemühen des hl. Thomas. Was insbesondere die Stabilität der sittlichen Prinzipien angeht, so waren es nicht die theoretischen Lehren der

¹ Vgl. zum Ganzen Harnack, Dogmengeschichte III⁴ 490 ff. u. bes. 518f. Dasselbst werden, allerdings ohne streng sachliche und historische Ordnung, dieselben Quellen für die Gestaltung der scholastischen Theologie überhaupt angegeben. S. auch Werner, Thomas v. Aqu. I 487.

biblischen Offenbarung, als vielmehr einzelne entgegenstehende Tatsachen in der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte, die in der scholastischen Ethik eine eingehende Auseinandersetzung und Klärung erheischten, um die angestrebte Uebereinstimmung zwischen Glauben und Wissen, hier zwischen der geoffenbarten Sittenlehre und den klaren Forderungen natürlich sittlichen Denkens zu erweisen.

Es soll im folgenden keine erschöpfende Behandlung geboten werden, nur die in Betracht kommenden Hauptgedanken der Vorzeit, soweit sie von Einfluß auf die scholastische Ethik in Hinsicht auf die vorliegende Frage gewesen sind, sollen in übersichtlicher Ordnung zusammengestellt werden.

Während die Grundfragen des natürlichen Sittengesetzes in der sokratischen und platonischen Philosophie nur eine vorübergehende Berücksichtigung gefunden hatten, wandte sich Platons Schüler Aristoteles um so mehr denselben zu.¹ Entgegen dem idealistisch gerichteten Geiste seines Lehrers neigte sich seine Spekulation von Haus aus zunächst den sittlichen Problemen des realen Lebens zu, ohne indessen deren metaphysische Grundlagen aus dem Auge zu lassen. Gerade Aristoteles war es vielmehr, der die ethischen Grundideen, statt sie allein aus induktiver Beobachtung und Erfahrung abzuleiten, metaphysisch zu festigen und zu begründen sich bemühte.² Als er als erster daranging, eine systematische Darstellung der natürlichen Ethik zu unternehmen, mußte er von selbst dazu geführt werden, die sittliche Ordnung, deren Geltung und Tragweite einer wissenschaftlichen Untersuchung zu unterziehen. Die Frage nach der Unwandelbarkeit der ersten ethischen Gesetze konnte er dabei nicht umgehen.

In der Tugendlehre im zweiten Buch der Nikomachischen Ethik spricht Aristoteles von Handlungen, die ihrer Natur nach niemals unter den Begriff der Tugend fallen können. Die Tugend, sagt er, „ist die Mitte zwischen zwei Lastern, deren eines aus dem Uebermaß, das andere aus dem Mangel hervorgeht, indem diese Laster bei den Gefühlen und Handlungen an dem Gehörigen etwas fehlen lassen oder

¹ Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen II 2³ 170 ff.

² Vgl. Filkuka, Die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles 115 ff.

es überschreiten, während die Tugend die Mitte findet und wählt.“¹ Aristoteles denkt sich die sittlichen Qualitäten in Form einer geraden Linie liegend, an deren beiden Endpunkten das Laster oder das Böse, in deren Mitte die Tugend oder das sittlich Gute sich befindet. Ist nun — das ist der Kernpunkt der Frage — jede Handlung des „mittlern Maßes“ (μεσότης) fähig, oder aber gibt es Handlungen, die ihrem Begriff nach stets an den Endpunkten der Linie stehen und nie bis zur Mitte sich bewegen können? Ja, solche Handlungen gibt es in der Tat.² Aristoteles rechnet zu ihnen Ehebruch, Diebstahl, Mord. Den Grund dieses sittlichen Charakters erkennt er nicht etwa in der Uebertretung eines positiven Gesetzes, einer Sitte oder Gewohnheit, sondern darin, daß in dem Begriff dieser Handlungen das Unsittliche untrennbar eingeschlossen ist. Man kann den Namen solcher Handlungen nicht nennen, ohne den unmoralischen Charakter zugleich mitauszusprechen. Sie ausführen heißt schlechthin unsittlich handeln.³ Dasselbe gilt von einzelnen Leidenschaften (πάθος) im aristotelischen Sinne, wie Schadenfreude, Neid u. a., die eben in ihrer Wurzel und ihrem ganzem Begriff nach verwerflich sind. Nach dieser Grundlegung der Begriffe stellt nun Aristoteles für das sittliche Handeln das Grundgesetz auf, daß etwas, was in sich schlecht sei, niemals ohne sittliche Verfehlung zur Ausübung kommen könne. Im Grunde lehrt er hier dasselbe, was Thomas später näher begründete, daß nämlich die Grundprinzipien des sittlichen Tuns durch den innern guten oder schlechten Charakter der Handlung selbst bestimmt sind und nicht erst durch positive Normen und Vorschriften festgelegt zu werden brauchen.

Eingehender befaßt sich der griechische Philosoph mit den natürlich-sittlichen Prinzipien im fünften Buch seiner Ethik. Er geht

¹ Ethic. Nic. II 6, (Bekker) 1107 a 2: [ἡ ἀρετή ἐστὶ] μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἑλλειψιν · καὶ ἔτι τῷ τὰς μὲν ἐλλείπειν τὰς δὲ ὑπερβάλλειν τοῦ δέοντος ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν, τὴν δὲ ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὐρίσκειν καὶ αἰρεῖσθαι. Die obige Übersetzung ist nach J. H. v. Kirchmann, Aristoteles' Nikomachische Ethik, Leipzig 1876, 33.

² Ibid. II 6, 1107 a 8 ff.: οὐ πάντα δὲ ἐπιδέχεται πράξις οὐδὲ πᾶν πάθος τὴν μεσότητα · ἓνα γὰρ εὐδὲς ὠνόμασται συνειλημμένα μετὰ τῆς φαιδότητος.

³ Ibid. II 6, 1107 a 17: ἀπλῶς τὸ ποιεῖν ὅτιοῦν τούτων ἀμαρτάνειν ἐστίν. Vgl. Willmann, Gesch. d. Ideal. I² 524, 533, 535.

aus von der Erklärung des Rechtes, wie es sich in einem Staatswesen vorfindet (*δίκαιον πολιτικόν*), und das in zwei Teile zerfällt, das Gesetzesrecht (*δίκαιον νομικόν*) und das Naturrecht (*δίκαιον φυσικόν*).¹

Unter dem ersteren begreift er den ganzen Komplex der rechtmäßig vom Staat erlassenen und im Staatsbereich geltenden Gesetze, kurz das positiv-staatliche Recht, das die römischen Juristen mit *ius civile* gut übersetzten. Davon wesentlich verschieden ist das Naturrecht.² Was versteht der Stagirite darunter? Es ist ein Gesetz, das seine Kraft und Sanktion nicht einer staatlichen Obrigkeit entnimmt, sondern aus seinem eigenen innern Wesen schöpft. Ja, es ist ganz unabhängig von staatlichen Bestimmungen und Festsetzungen, unabhängig von Gewohnheit und Sitte, unabhängig von Vertrag und gesellschaftlicher Ordnung. Während das Gesetzesrecht nur für einen politisch begrenzten Kreis gilt, besitzt das Naturrecht überall Geltung und zwar überall und zu allen Zeiten dieselbe Geltung. Es besteht nicht erst von heute oder gestern, sondern besteht, solange es Menschen gibt; niemand weiß eigentlich, wie Aristoteles, Sophokles' Worte gebrauchend, sagt, woher es kommt. Bei allen Menschen und Völkern findet es sich mit der gleichen verpflichtenden Kraft, weil überall in der Menschheit dieselben sittlichen Grundideen und Grundprinzipien wiederkehren, überall gewisse Dinge als in sich gut, andere als in sich schlecht erscheinen. Von dem Dasein und der absoluten Geltung dieser Ideen und Prinzipien legt das allen Menschen innewohnende sittliche Bewußtsein, der aristotelische *νοῦς*, Zeugnis ab.³ Dieses ungeschriebene, von

¹ Ibid. V 10, 1134 b 18 ff.: τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν. φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει.

² Es sei eigens darauf hingewiesen, dass Aristoteles an der angezogenen Stelle von Naturrecht, nicht von Naturgesetz spricht. Das erstere umfasst nur einen Teil des letztern, nämlich diejenigen natürlichen Rechtsverhältnisse, die unter den Menschen zueinander obwalten, während das Naturgesetz als der weitere Begriff auch die sittl. Beziehungen des einzelnen zu sich selbst und zu Gott einschliesst. Es fördert nicht die Klarheit der Begriffe, wenn, wie es zuweilen geschieht, beide Bezeichnungen durcheinander gebraucht werden.

³ Rhetor. I 13, 1373 b 2 ff.: ὠρισταὶ δὴ τὰ δίκαια καὶ τὰ ἄδικα πρὸς τε νόμους δύο καὶ πρὸς οὓς ἐστι διχῶς: λέγω δὲ νόμον τὸν μὲν ἴδιον τὸν δὲ κοινόν, ἴδιον μὲν τὸν ἐκάστοις ὠρισμένον πρὸς αὐτούς, καὶ τοῦτον τὸν μὲν ἄγραφον τὸν δὲ γεγραμμένον,

Natur aus bestehende Gesetz überragt an Wert und Würde alle geschriebenen Satzungen so sehr, daß es deren Norm und Korrektiv bildet. Sollte einmal das positive Gesetz mit dem Naturrecht in Widerspruch geraten, so bleibt dieses unabänderlich in Kraft, während jenes nach diesem modifiziert und umgestaltet werden muß. Wo das positive Gesetz eine Härte oder Lücke zeigt, hat das Naturrecht ausgleichend und versöhnend oder ergänzend und ausfüllend zu wirken. So erscheint allgemein das Naturrecht neben dem strikten Recht und Gesetz als ein Billigkeitsrecht (ἐπιεικής), als ein Vernunftgesetz neben dem Buchstabengesetz.¹

In der ethischen Gesamtauffassung des Aristoteles also, der sich durch sein nüchternes Denken von dem Wahne des alten Götterglaubens seines Volkes frei gemacht und den monotheistischen Gottesbegriff, wenn auch unvollkommen, erfaßt hatte, sind die höchsten sittlichen Ideen von Recht und Unrecht, von Gut und Böses nicht mehr wie bei einzelnen seiner sophistischen Vorgänger frei erdachte und willkürlich gegebene Bestimmungen, die von außen an den Menschen und sein Handeln herangetragen werden, sondern Forderungen, die Grund und Quelle in der ethischen Natur der einzelnen Handlung selber haben. Wie dieselben einerseits auf das engste mit der Gottesidee zusammenhangen, so folgen sie andererseits auch unmittelbar aus der menschlichen Natur und steigen beim Erwachen der Vernunfttätigkeit sofort und spontan ins Bewußtsein.

Mit Nachdruck wendet sich Aristoteles in seiner Ethik gegen die Einwürfe der Sophisten, die das Naturgesetz leugnen und nur ein positives Gesetz anerkennen wollen. Letztere begründeten ihre Einwürfe mit dem Hinweis darauf, daß die Natur, ihre Ordnung und ihre Grundgesetze unwandelbar sein müßten; während doch tatsächlich alle Gesetze des rechtlichen und sittlichen Lebens dem Wandel und der Veränderung unterworfen wären. Demgegenüber bestreitet er die prinzipielle Wandelbarkeit des Naturgesetzes, räumt aber ein, daß es einer gewissen Veränderung unterliege, ohne indes im einzelnen anzugeben, worin diese besteht. Den Grund für diese mehr akzidentelle Veränderung erblickt er darin, daß das Naturrecht als eine Norm des praktischen Handelns den

κοινὸν δὲ τὸν κατὰ φύσιν ἔστι γάρ, ὃ μαντεύοντάι τι πάντες, φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον, καὶν μηδεμίᾳ κοινωνία πρὸς ἀλλήλους ἢ μηδὲ συνθήκη.

¹ Ethic. Nic. V 14, 1137 b 5 ff.

wechselnden und verschieden gearteten Lebensverhältnissen Rechnung tragen müsse, wobei aber trotzdem eine Aenderung im Kern und Wesen ausgeschlossen bleibe. Im übrigen fühlt sich Aristoteles den Sophisten gegenüber auf seinem Standpunkt so sicher, daß er ihre Einwendungen mehr als eine wert- und zwecklose Spitzfindigkeit behandelt und sie selbst an das Urteil und die Stimme der gesunden Vernunft verweist, die auch den Sophisten den Unterschied, wie das Dasein der beiden Gesetzesarten offenkundig bezeugen müsse.¹ Immerhin aber ist nicht zu verkennen, daß des Stagiriten Lehre an dieser Stelle an teilweiser Unklarheit leidet. Thomas hat unseres Erachtens den Sinn treffend erfaßt und folgerichtig ergänzt, wenn er die absolute Unveränderlichkeit auf die ersten Prinzipien (*primaria principia*) des sittlichen Handelns beschränkt, dagegen hinsichtlich der abgeleiteten Schlußfolgerungen (*conclusiones*) im wesentlichen zwar auch die Unveränderlichkeit festhält, aber doch nach Lage der partikulären Umstände in Einzelfällen Abweichungen und Ausnahmen zugibt.²

Die Grundgedanken, welche Aristoteles über die sittliche Ordnung ausgesprochen hatte, werden von Cicero in seiner eklektischen Philosophie in anderer Sprache und in rhetorischer Form wiederholt, ohne daß indes etwas wesentlich Neues hinzugefügt wird. Oft beruft sich Thomas in ethischen Fragen auf „Tullius“. Klassisch schön bezeichnet Cicero das Naturgesetz als die im Schoße der Gottheit liegende Vernunft, die das sittlich Gute befiehlt und das in sich Schlechte verbietet.³ In dem Inhalt desselben sieht er nichts anderes als innerlich notwendige und berechtigte göttliche Gedanken und erkennt damit diesem Gesetz selbst eine göttliche, ewige Weihe zu.⁴ Als echter Römer und Staatsmann hat Cicero gewiß Achtung vor Senats- und Volksbeschluß, aber darüber geht ihm jenes Gesetz, das in der Natur selber grundgelegt ist, das

¹ *Ethic. Nic.* V 10, 1134 b 24 ff.

² *S. th.* 1, 2 q. 94 a. 5; q. 100 a. 8.

³ *De leg.* I 12; II 4: *Hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam legem neque hominum ingeniis excogitatam nec scitum aliquod populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia.* Dieselben Gedanken kehren wieder *Pro Milone* c. 4 (§ 10): *non scripta, sed nata lex, u. Philipp.* IX 12 (§ 28).

⁴ *De leg.* II 4: *Lex vera atque princeps apta ad iubendum et ad vetandum ratio est recta summi Jovis.*

weder der Senat noch der Volkswille ändern, geschweige denn abschaffen kann. Hoch und hehr thront es über allen irdischen Gesetzgebern als deren Licht und Norm, allen Menschen ist es in die Natur eingegraben, ist allgemein und überall in Geltung, in Athen sowohl wie in Rom.¹

2. Das natürliche Sittengesetz im Lichte der biblischen Offenbarung.

Für die scholastischen Theologen, namentlich für Thomas, ist es eine feststehende Tatsache, daß zwischen natürlich erkannten und übernatürlich durch die Offenbarung Gottes mitgeteilten Wahrheiten kein wirklicher Gegensatz obwalten kann. Was darum die denkenden Geister des Altertums als in sich gut und schlecht mit der Vernunft erkannt hatten, konnte durch die Sittenlehren der Offenbarung keinerlei Abschwächung erleiden, sondern mußte vielmehr durch diese eine tiefere Begründung und Würdigung erfahren. Das gilt zunächst und hauptsächlich vom Neuen Testamente.

¹ De republ. III 12. Die betreffende Stelle ist aus Laetantius, Div. Inst. VI 8 (CSEL XIX 508, 8 sqq.) ergänzt. Cicero u. die seinem Sprachgebrauch sich anschliessenden späteren Juristen, wie auch die Scholastiker des Mittelalters sprechen von einem dreifachen Recht: *ius naturale*, *ius gentium*, *ius civile*, Bezeichnungen, die sich mit unseren heutigen Begriffen nicht ganz decken. *Ius civile* im Sinne Ciceros ist das im römischen Reich und zwar für römische Bürger, nicht für die Peregrinen geltende Recht, das auf das Zwölftafelgesetz zurückgeht. Weiter geht also das *δικαιον πολιτικόν*, das jedes, gleichviel in welchem Staate geltende Recht umfasst. *Ius naturale* bei Cicero, oft auch beim hl. Thomas, umschliesst alle natürlichen Neigungen, Triebe und „Rechte“, die aus der den Menschen und Tieren gemeinsamen Natur hervorgehen (z. B. Erzeugung von Nachkommenschaft u. a.). Dieser Begriff ist also enger als der Begriff Naturrecht in unserm Sinne. Einen Ausschnitt aus dem *ius naturale*, zugleich aber nach anderer Richtung hin eine Erweiterung desselben bildet das *ius gentium*, das ganz unrichtig mit unserm Völkerrecht übersetzt sein würde. Mit Völkerrecht bezeichnen wir die internationalen Abmachungen der Staaten untereinander, während *ius gentium* das bei allen Völkern von Natur aus geltende Gesetz und Recht ausdrückt (*δικαιον φυσικόν*). Näheres darüber bei Cathrein, Das *ius gentium* im römischen Recht und beim hl. Thomas von Aquin 373—388.

Christus als Gesetzgeber dieses Testamentes schafft mit dem Alten Bunde die mit demselben spezifisch zusammenhängenden Judizial- und Zeremonialvorschriften ab. Israels Moralgesetz dagegen, das im Dekalog seinen prägnanten Ausdruck gefunden hatte, wird von ihm adoptiert, neu eingeschränkt und mit göttlicher Autorität sanktioniert. Er erklärt, nicht gekommen zu sein, das Gesetz (d. i. den Dekalog) und die Propheten aufzuheben, sondern sie zu erfüllen.¹ Wenn er weiterhin versichert, daß am Gesetz kein Jota und kein Strichlein geändert werden dürfe,² so erkennt er damit dem Moralgesetz des Alten Bundes eine für alle Zeit geltende Verbindlichkeit zu. Um die Tragweite dieser Worte Christi (sowie auch der gleich anzuführenden des hl. Paulus) zu ermessen, sei hier bereits daran erinnert — später wird es im einzelnen nachgewiesen —, daß der Dekalog, aufgebaut auf dem Grunde der Gottes- und Nächstenliebe, in all seinen Bestimmungen wesentlich mit dem Naturgesetz zusammenfällt, abgesehen von einer Einschränkung beim dritten Gebot.³ Dieses Naturgesetz nun anerkennt Christus nicht bloß in seiner universalen und unabänderlichen Geltung, sondern richtet sogar in der Bergpredigt auf den Grundsätzen desselben die gesamte christliche Ethik in großen Zügen auf. Wie von hoher Warte aus läßt er auf die natürliche Sittenordnung Licht und Wahrheit ausstrahlen und gibt derselben die ursprüngliche Reinheit der Auffassung wieder, fügt weiterhin in organischem Zusammenhang jene erhabene überirdische Erweiterung und Ausgestaltung hinzu, die dem natürlichen Denken und Streben fast als unerreichbares Ideal erscheinen müssen.

Unter Christi Aposteln ist es an erster Stelle der hl. Paulus, der das im Dekalog formulierte Sittengesetz als die unbedingte, stets festzuhaltende Norm des sittlich-religiösen Lebens betrachtet. Im Römerbrief behandelt er eigens das Problem der sittlichen Verantwortung und Schuld der Heiden, denen ja der Dekalog als Offenbarungsgesetz unbekannt war. Sind auch diese an den materiellen Inhalt desselben gebunden, oder gibt es für sie kein unwandelbares, über allen anderen Gesetzen stehendes höchstes Sittengesetz? Und wenn es etwa ein solches geben sollte, verfallen dann nicht auch die Heiden, wenn und so oft sie es übertreten, einer moralischen Schuld? Beide Fragen bejaht der Apostel, er erklärt die Heiden für unent-

¹ Matth. 5, 17.² Ebenda 5, 18.³ Göpfert, Moraltheol. I⁶ 25.

schuldbar, wenn sie gegen die Bestimmungen des Dekalogs verstoßen, weil sie eben dadurch das allgemeine natürliche Sittengesetz formell übertreten. Was den Juden und Christen kraft des sinaitischen Gesetzes als Pflicht auferlegt ist, steht den Heiden, „die das Gesetz nicht haben“, ins Herz geschrieben und wird ihnen durch das Gewissen kundgetan.¹ Ist aber dieses Gesetz ins Herz, d. i. in die Natur des Menschen eingetragen, wer sollte das Recht und die Macht haben, es zu tilgen oder zu ändern? Und wenn es nach des Apostels Lehre durch das Gewissen, durch die sittliche Anlage der Natur selbst promulgiert wird, wer sollte je ohne Schuld dagegen handeln dürfen? Kurz, in Pauli Auffassung ist das Naturgesetz allen Menschen, gleichviel ob Heiden oder Juden oder Christen, in seinen wesentlichen Verpflichtungen bekannt, für alle unter allen Umständen verbindlich und unabänderlich.

Einigermassen anders jedoch steht es um die Würdigung des Naturgesetzes im Alten Bunde. Doch sind es hier keine eigentlichen Moralgesetze, die etwa der allgemeinen und unwandelbaren Geltung der sittlichen Prinzipien im Wege ständen; ist ja der oben erwähnte Dekalog als Zusammenfassung aller natürlichen Sittengesetze ursprünglich Eigentum gerade des Alten Testaments. Wohl bereiten indes einzelne Ereignisse, die in der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte berichtet werden, nicht ganz unerhebliche Bedenken. Dieselben mögen, um späteren Wiederholungen vorzubeugen und die fraglichen Schwierigkeiten mit einem Blick überschauen zu können, hier gleich der Reihe nach folgen:

1. Der Befehl Jahves an den Patriarchen Abraham, den eigenen Sohn zu töten und zu opfern: „Nimm deinen einzigen Sohn, den du lieb hast, den Isaak, und zieh ins Land des Gesichtes und opfere ihn dort zum Brandopfer auf einem der Berge, den ich dir zeigen werde.“²

2. Der ägyptische Raub: „Und dieses Volk will ich (Jahve) in Gnade bringen bei den Aegyptern; und wenn ihr ausziehet, werdet ihr nicht leer ausgehen, sondern jedes Weib soll von seiner Nachbarin und Hausgenossin silberne und goldene Gefäße und

¹ Röm. 2, 14—16. Vgl. dazu Joseph Quirnbach, Die Lehre des hl. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis und dem natürlichen Sittengesetz, Freiburg 1906, 60—92.

² Gen. 22, 2. — Die Uebersetzung dieser wie der folgenden Stellen ist nach der Vulgata gegeben.

Kleider fordern, dieselben sollt ihr euren Söhnen und Töchtern aufladen und so Aegypten berauben.“¹ — „Sag also (Moses) dem ganzen Volke, daß sie fordern, ein jeder Mann von seinem Freunde und jedes Weib von seiner Nachbarin silberne und goldene Gefäße.“² — „Der Herr aber gab dem Volke Gnade vor den Aegyptern, daß sie ihnen liehen, und sie beraubten die Aegypter.“³

3. Die Aufforderung Gottes an den Propheten Osee, mit einer Hure sich zu verbinden: „Geh hin, nimm dir ein Hurenweib und zeuge dir Hurenkinder; denn das Land hat den Herrn verlassen und hurt.“⁴

Außer diesen drei eklatantesten Fällen weist die alttestamentliche Offenbarung noch einige andere auf, die ebenfalls gegen die Unveränderlichkeit der sittlichen Grundsätze zu sprechen scheinen, die jedoch von den scholastischen Ethikern entweder gar nicht oder doch nur höchst nebensächlich erwähnt werden, so die Antwort des Engels Raphael an Tobias, die materiell (und auch formell) einer Lüge gleichkommt: „Ich bin Azarias, des großen Ananias Sohn.“⁵ Thomas berücksichtigt zudem eingehend die Schwierigkeiten, die mit Bezug auf die alttestamentliche Polygamie und Ehescheidung gegen das natürliche Sittengesetz scheinbar vorgebracht werden können.

All diese Tatsachen scheinen auf den ersten Blick der unveränderlichen Geltung des natürlichen Sittengesetzes, die doch auch Gott gegenüber standhalten muß, zu widersprechen. Mord, Diebstahl und Ehebruch sind, weil in sich unsittlich, durch das Naturgesetz verboten. Auf der andern Seite aber kann das, was Gott anordnet und befiehlt oder auch durch stillschweigende Zulassung billigt, nicht innerlich schlecht und verwerflich sein. Für die

¹ Exod. 3, 21 f.

² Ebenda 11, 2.

³ Ebenda 12, 36.

⁴ Osee 1, 2.

⁵ Tob. 5, 18. Diesem Fall, der übrigens von Thomas und Duns Scotus als ein Verstoss gegen das Naturgesetz nicht berücksichtigt wird, wendet neuerdings Th. Meyer, Institutiones I² 248, besondere Aufmerksamkeit zu. Er sucht den Engel von der Lüge zu entschuldigen bezw. die Wahrheit seiner Antwort darzulegen durch Hinweis auf die Bedeutung der beiden hebräischen Namen Azarjah = Juvit Deus (Gotthilf) und Chananjah = Misertus est Deus (Gottbarmer). Danach ist es zwar richtig, wenn Meyer vom Engel sagt: Nequaquam ex divina dispensatione mendacio usus est, sed honesta potius amphibologia ita interim veritatem celavit, ut tamen non negaret (l. c.). M. E. ist diese Erklärung zu philologisch und nicht haltbar.

ethische Spekulation, mit welcher die Scholastik an die Lösung dieser Schwierigkeiten herantrat, konnten die alten exegetischen Erklärungen nicht mehr ausreichen. Die allegorischen Deutungen, mit denen die Väter sich vielfach geholfen hatten, gingen eher um den Kernpunkt der Sache herum, als daß sie ernsthaft die Schwierigkeit ins Auge gefaßt hätten. Man lehnte denn diese auch in der Scholastik ab und hielt grundsätzlich zunächst an dem historischen Sinn der betreffenden Stellen fest. Nur hinsichtlich des Opferbefehls an Abraham haben einzelne Theologen der Spätscholastik die historische Auffassung abzuschwächen versucht.¹ Sie glaubten, der großen exegetischen Schwierigkeit nicht anders gerecht werden zu können als durch die Annahme, daß Gott in Wirklichkeit nicht die Tötung des Sohnes, sondern nur eine ernste Glaubensprüfung des Vaters habe verlangen wollen.

3. Die sittliche Ordnung in der Ethik des hl. Augustinus.²

Im allgemeinen haben sich weder die orientalischen noch die okzidentalischen Väter auf eine nähere Behandlung der ethischen Grundfragen eingelassen. Den Vätern des Orients lagen tiefgehende Spekulation über die christlichen Wahrheiten und mystische Vertiefung in den Offenbarungsinhalt entschieden näher, und zudem waren in den schweren dogmatischen Kämpfen jener Zeit sowohl für sie wie auch für die Väter der abendländischen Kirche andere wichtigere und brennendere Probleme zu lösen. Auffallend bleibt aber trotzdem, daß sie bei der exegetischen Behandlung der hl. Schriften, besonders des Alten Testamentes, nicht zu einer mehr grundsätzlichen Erörterung über die Stellung Gottes zu den höchsten sittlichen Gesetzen gedrängt wurden. Die mystisch-allegorisierende Art ihrer Schrifterklärung, wie sie vor allem in der Schule von Alexandrien gepflegt wurde, mag zum Teil diese Erscheinung erklären.

Eine Ausnahme indes macht der hl. Augustinus. Nicht allein kam seine ganze Lebensrichtung und geistige Veranlagung

¹ So z. B. Gabriel Biel, In 3 dist. 37 q. unica a. 4.

² Zu den folgenden Ausführungen vgl. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus I 84—167.

den ethischen Problemen entgegen, vielmehr ward er auch zu einer gründlichen Durchdringung und Behandlung derselben durch die theologischen Auseinandersetzungen mit der pelagianischen Häresie wie von selbst geführt. Auch in seinen exegetischen Schriften berührt er gelegentlich die Frage, wie die Stellung Gottes zum natürlichen Sittengesetz, besonders zu einzelnen Punkten des Dekalogs theologisch zu fassen sei. So fragt er sich u. a., wie der Befehl Jahves an Abraham, seinen Sohn zu töten, ferner wie das Gebot bezw. die Zulassung Gottes hinsichtlich des ägyptischen Raubes mit dem Wesen Gottes sowie mit der Heiligkeit der sittlichen Ordnung in Einklang gesetzt werden könne. In beiden Fällen weicht er aber einer spekulativen Untersuchung aus und begnügt sich mit der Feststellung, daß eine tatsächliche Anordnung Gottes vorgelegen habe, über welche dem Menschen kein Urteil zustehe, deren ganze Verantwortung vielmehr Gott allein zu überlassen sei.¹ Sein scharfer Geist scheint das darin liegende Problem wohl geahnt zu haben; allein von dem Gedanken, daß ein göttlicher Befehl und dessen Ausführung durch das Geschöpf niemals auch nur im entferntesten die sittliche Ordnung verletzen könne, ist Augustin fast zu sehr durchdrungen, als daß er eine Rechtfertigung vor der Vernunft zu fordern wagt. Mit Recht betont er die absolute Souveränität des höchsten Wesens über Leben und Eigentum der Menschen, eine Souveränität, die, von der Wahrheit selbst geleitet, Grund und Norm in sich selber trage und einfach nicht ungerecht und unsittlich handeln könne. Dabei unterläßt er es allerdings nicht, nebenher zu erwähnen, daß bei dem einen Falle, dem Raub der Israeliten, eher eine stillschweigende Zulassung, als ein ausdrückliches Gebot Gottes anzunehmen und die Aneignung des

¹ Quaestiones in Hept. II 6 (CSEL XXVIII 94, 20 sqq.): Quod mandavit dominus Hebraeis per Moysen, ut acciperent ab Aegyptiis vasa aurea et argentea et vestem atque addidit: et praedabimini eos, mandatum huius non potest iniustum esse iudicium; mandatum enim dei est, de quo non indicandum sed ei obtemperandum fuit; ille enim novit quam iuste mandaverit; ad servum autem pertinet oboedienter facere quod mandavit. — De civ. Dei I 21 CSEL XXXX 39 sq.). Hier bespricht Aug. im Hinblick auf Krieg und richterliches Todesurteil, auf Abraham, Jephthe und Samson die Frage nach der Erlaubtheit des Tötens. Seine Antwort lautet: His igitur exceptis (die genannten Fälle) quos vel lex iusta generaliter vel ipse fons iustitiae deus specialiter occidi iubet, quisquis hominum vel se ipsum vel quemlibet occiderit, homicidii crimine innectitur.

fremden Eigentums zwar einer erzwungenen, aber in sich gerechten Vergeltung für geleistete Arbeit fast gleichzusetzen sei.¹

Die Idee der absoluten Souveränität Gottes über die gesamte Schöpfung leitet nun über zu einem Zentralpunkt in der theologischen Gedankenwelt Augustins überhaupt, wie insbesondere zu dem Ausgangspunkte seiner Ethik, zu dem ewigen Gesetze Gottes (*lex aeterna*). Gerade von der Auffassung, welche er von diesem Gesetze hat, fällt auch Licht auf die Geltung und Bedeutung, die er der sittlichen Ordnung und dem Naturgesetze zuerkennt. Das ewige Gesetz im Sinne Augustins ist gleichbedeutend mit der höchsten Vernunft und absoluten Wahrheit, mit der Vernunft Gottes, nach deren Gesetzen sich das innergöttliche Leben wie die Tätigkeit Gottes nach außen regelt und vollzieht.² Es ist eine Norm, die ewig und unwandelbar in Gott ruht, freilich nicht über ihm stehend, sondern mit seinem Wesen identisch, an der er darum selbst nichts ändern kann, wenn anders er mit sich selbst nicht in Widerspruch treten will.³ Gegenstand dieses Gesetzes ist außerhalb Gottes die gesamte Weltordnung, ihre Erhaltung und Leitung. Keine Macht, kein Zufall, ja, kein Zusammenbruch aller Dinge könnte dasselbe in seinem Wesen erschüttern oder umändern.⁴ Denn in diesem Gesetze offenbart sich der Wille Gottes selbst, der mit seiner Vernunft identisch ist, und beide, göttlicher Wille und göttliche Vernunft, fallen wiederum mit dem göttlichen Wesen, das keiner Veränderung unterworfen sein kann, in eins zusammen.

¹ C. Faust. XXII 71 (CSEL XXV 668, 8 sqq.). Die gleiche Erklärung hat auch Tertullian, Adv. Marc. IV 24 (CSEL XXXVII 501, 3 sqq.): Quodsi et Christus dignos mercede pronuntiat operarios, excusavit praeceptum illud Creatoris de vasis aureis et argenteis Aegyptiorum auferendis. Qui enim villas et urbes operati fuerant Aegyptiis, digni utique operarii mercede, non ad fraudem sunt instincti, sed ad mercedis compensationem, quam alias a dominatoribus exigere non poterant. Auch bei Calmet, Commentarius literalis I 697 sq. (ed. Mansi), Wirceburgi 1791, wird diese Exegese wiederholt.

² C. Faust. XXII 27 (CSEL XXV 621, 13 sqq.): Lex aeterna est ratio divina vel voluntas dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans. Im weiteren Verlauf des Gedankens untersucht Aug. das Wesen dieses ordo naturalis und findet es beim Menschen in der leitenden Stellung der Vernunft, die ihrerseits wieder von Gott, als dem Urgrund aller Ordnung, ihre Normen erhalte. Vgl. De lib. arb. I 6 (Migne, P. I. XXXII 1229).

³ De vera rel. c. 31 (Migne, P. I. XXXIV 147 sq.): Deus summa ista lex est, secundum quam ratio iudicat, sed quam iudicare non licet.

⁴ De lib. arb. (I. c.).

In welchem Verhältnisse stehen nun das ewige und das natürliche Gesetz zueinander? In des Menschen Herz und Natur ist das ewige Gesetz gelegt und wird dadurch zu seinem Gesetz, zum Gesetz seiner Natur.¹ So ist das natürliche Gesetz im Grunde nichts anderes als ein Abdruck des göttlichen in der sittlichen Anlage des Menschen, und wie letzteres die unwandelbar feststehende Norm für Gottes Handeln bedeutet, so ist ersteres die entsprechende Richtschnur für die sittliche Betätigung des Menschen. Beide Gesetze sind also nicht wesensverschieden, auch nicht bloß wesensverwandt, sondern in gewissem Sinne wesensgleich. Insofern ist es vollkommen richtig, mit Augustin das Naturgesetz als die sittliche Gottesstimme im Menschen zu bezeichnen, die im Gewissen zum Ausdruck kommt. „Es gibt“, sagt er wörtlich, „keine Seele, wenn sie auch verderbt sein mag, wenn sie nur noch vernünftig denken kann, in deren Gewissen Gott nicht spräche.“² Keine noch so große sittliche Verdorbenheit und Bosheit kann diese Stimme ertönen oder das innere Gesetz aus dem Herzen vertilgen.³ Es gibt Handlungen, die niemals von diesem Gesetze erlaubt oder gebilligt werden, andere, die von ihm stets als gut hingestellt und zu tun befohlen, wenigstens angeraten werden.

Tiefgründige Untersuchungen stellt Augustin gerade darüber an, den letzten Grund für die unabänderliche sittliche Verkehrtheit einzelner Handlungen, wie sie durch das Naturgesetz ausgesprochen wird, zu ermitteln.⁴ Er versichert, daß ihn diese Frage schon in der Jugend lebhaft beschäftigt habe, wobei er besonders Ehebruch, Mord und Gotteslästerung im Auge hat. Warum ist, so fragt er sich, der Ehebruch — mit ihm befaßt er sich speziell — unter allen Umständen durch die sittliche Ordnung verboten? Nicht deshalb ist derselbe im letzten Grunde verwerflich, weil er durch positives

¹ De div. quaest. q. 53 n. 2 (Migne, P. I. XL 36): Quasi transcripta est naturalis lex in animam rationalem, ferner epist. 157 c. 3 n. 15 (CSEL XXXIII 463, 3 sqq.): Lex est etiam in ratione hominis, qui iam utitur arbitrio libertatis, naturaliter in corde conscripta, qua suggeritur, ne mali aliquid faciat quisque alteri, quod pati ipse non vult.

² De serm. Dom. in monte II 9 n. 32 (Migne, P. I. XXXIV 1283).

³ Conf. II 4 (CSEL XXXIII 35, 9 sq.): Furtum certe punit lex tua, domine, et lex scripta in cordibus hominum, quam ne ipsa quidem delet iniquitas. — Die Erörterung knüpft sich an jenen bekannten kleinen Diebstahl an, den Augustin in seiner Jugend begangen hatte.

⁴ De lib. arb. I 3 (Migne, P. I. XXXII 1224).

Gesetz verboten ist, sondern umgekehrt liegt die Sache: weil der Ehebruch ein Verbrechen ist, darum fällt er unter das Verbot des Gesetzes, damit man um so mehr davon abgeschreckt werde. Oder aber ist der Ehebruch deswegen unmoralisch und zu meiden, weil dadurch dem Nebenmenschen ein Unrecht zugefügt wird? Dieser Umstand trifft zwar zu, aber es kann nicht der letzte Grund für die Unerlaubtheit desselben sein; denn das Unrecht könnte ja schließlich durch Einwilligung des Nebenmenschen entfernt werden. Auch nicht der Hinblick auf die im Gesetze angedrohte Strafe kann letzthin entscheidend sein, den Ehebruch als unerlaubte Tat anzusehen und zu unterlassen. Auch das Gute und Rechte, selbst das Bekenntnis zu Christus, hebt er mit Emphase hervor, ist nicht selten von Gesetzes wegen bestraft worden. Der letzte Grund liegt vielmehr nach ihm darin, daß der Ehebruch von einer in sich, ihrer Natur nach unsittlichen Begierde (libido) ausgeht und darum auch selbst in sich unsittlich ist, abgesehen von allen Gesetzen, die ihn verbieten. Es gibt also, wie Augustin an diesem Beispiel nachweist, Dinge und Handlungen, die auf Grund ihrer eigenen Natur unsittlich sind und niemals erlaubt werden können. Es kehrt hier derselbe Grundgedanke wieder, den bereits Aristoteles an die Spitze seiner ethischen Darlegungen über die Tugend gestellt hatte, und auf den der hl. Thomas immer wieder zurückgreift.

4. Stellung des Naturgesetzes in dem älteren Rechte, besonders im Dekret Gratians.

Die Auffassung von der Unveränderlichkeit des Naturgesetzes, wie sie Cicero in juristischer Färbung ausgesprochen hatte, blieb für die nächste Folgezeit im römischen Rechtsbewußtsein haften und ging zuletzt über in die Kodifikation des Rechtes unter Kaiser Justinian. Daß hier das Naturgesetz mehr vom juristischen als vom ethischen Standpunkt aus betrachtet wurde, schlägt nichts, weil in jener Zeit eine Trennung der obersten Sitten- und Rechtsgesetze überhaupt noch nicht Platz gegriffen hatte, vielmehr Sittlichkeit und Recht als in der Wurzel eins galten. Ohne Vorbehalt stehen die großen Klassiker des Corpus iuris civilis, Gajus und Ulpian, auf dem Boden eines absoluten Naturgesetzes. Nicht

allein nehmen sie dieses Gesetz in ihre Sammlung auf, sondern sie betonen auch wiederholt nachdrücklich dessen unbedingt verbindlichen Charakter. Die natürlichen Rechte, die bei allen Völkern (*ius gentium*) beobachtet werden, die durch die Vorsehung Gottes selber grundgelegt sind, bleiben immer und unveränderlich bestehen.¹ Sie können nicht durch positive Bestimmungen irgendwelcher Art aufgehoben oder auch nur abgeändert werden,² auch nicht durch eine Autorität, wie sie etwa einem römischen Senate eigen ist.³ Was durch das Naturgesetz unerlaubt und verboten ist, kann durch kein Gesetz zum Gebot erhoben werden.⁴

Ein weiteres Eingehen auf die Naturrechtslehre der römischen Juristen liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit, weil dieselbe für die bezüglichen Fragen der scholastischen Ethik doch nur von untergeordneter Bedeutung geblieben ist. Hauptsächlich sind hier nur jene Stellen, die Thomas gelegentlich heranzieht, herausgehoben worden.

Von weit größerem Einfluß aber als die Lehre der römischen Juristen ist die kanonische Rechtssammlung Gratians auf die Gestaltung der scholastischen Ethik im allgemeinen, wie auch insbesondere auf die Behandlung des Naturgesetzes gewesen. Gratian, dessen Dekret zu Beginn der scholastischen Theologie bereits vollendet war, kennt ein klar ausgeprägtes, wenn auch noch nicht in festen Umrissen bestimmtes natürliches Recht. Von der Bedeutung, die er demselben vom kanonistischen Standpunkte aus zuerkennt, zeugt schon rein äußerlich der Umstand, daß er es an die Spitze seiner Sammlung stellt, wie er denn auch wiederholt ausspricht, daß das Naturgesetz die unverrückbare Grundlage und das Regulativ aller anderen Gesetze, der weltlichen sowohl wie der kirchlichen, sei. Nach seiner Gesamtauffassung des Rechts gibt es zwei große Klassen von Gesetzen, durch welche die menschliche Gesellschaft regiert wird, das Naturrecht (*ius natu-*

¹ L. 11 J. 1, 2: *Naturalia quidem iura, quae apud omnes gentes peraeque observantur, divina quadam providentia constituta, semper firma atque immutabilia permanent.*

² L. 8 D. 4, 5: *Civilis ratio naturalia iura corrumpere non potest.*

³ L. 2 §. 1 D. 7, 5: *Nec enim naturalis ratio auctoritate senatus commutari potuit.*

⁴ L. 3 J. 1, 15: *Quae rerum natura prohibentur, nulla lege confirmata sunt.*

rale) und die Sitten (*mores*).¹ Während er unter letzteren die nach Zeit und Ort, nach Gebräuchen und Verhältnissen wechselnden menschlichen Gesetze und Gewohnheiten versteht, ist ihm das Naturgesetz in seinem Wesen gleichbedeutend mit dem göttlichen Gesetz, das im Alten und Neuen Testamente, im „Gesetz“ und im „Evangelium“ enthalten sei und das im Grunde auf die eine evangelische Vorschrift hinauslaufe, keinem andern zu tun, was man sich selber nicht wünsche, anderen aber das zu erweisen, was man auch für sich selber wolle und begehre.

Wenn Gratian hier den Satz Isidors von Sevilla² vertritt, daß das Naturgesetz im alttestamentlichen Gesetz und im Evangelium eingeschlossen sei, so fügt er gleich, um Mißverständnisse auszuschließen, die einschränkende Bemerkung hinzu, daß nicht alle in diesen beiden Quellen enthaltenen Gesetze streng naturgesetzlichen Charakter besitzen könnten. Darum scheidet er die geoffenbarten Gesetze in *moralische* und *mystische*, eine Unterscheidung, die ihm eigentümlich ist. Nur die ersteren, wie das Verbot der ungerechten Tötung u. a. sind nach ihm eigentliche Naturgesetze und in ihrer Geltung darum unveränderlich, während die mystischen Gesetze — er versteht darunter im allgemeinen daselbe, was die Theologen Zeremonialgesetze nennen — nicht diesen Charakter tragen, weil der unmittelbare Zusammenhang mit den ersten naturrechtlichen Prinzipien fehlt. Allein auch bei diesen will er nicht jede naturgesetzliche Geltung ausgeschlossen sein lassen. Indem er einen Unterschied nach dem äußeren Buchstaben (*secundum superficiem*) und nach der inneren moralischen Bedeutung (*secundum moralem intelligentiam*) macht, lehrt er dann des weiteren, daß freilich in Hinsicht auf die buchstäbliche Bedeutung bei diesen Gesetzen eine Aenderung möglich und faktisch auch eingetreten sei, der tiefere moralische Sinn indes keine wesentliche Umwandlung erdulden könne.³

¹ D. 1 (proem.): *Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure et moribus. Ius naturale est, quod in lege et in Evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre, quod sibi nolit fieri, unde Christus in Evangelio: Omnia, quaecumque vultis, ut faciant vobis homines, et vos eadem facite illis. Haec est lex et prophetae.*

² Etym. V 4 (Migne, P. I. LXXII 199). Auf diesen Satz geht auch Thomas (s. th. 1, 2 q. 100 a. 8) zurück.

³ c. 3 D. 6. Die moralische Bedeutung, die Gratian den Offenbarungsgesetzen zuschreibt, berührt sich sehr stark mit der allegorischen Schriftexegese alter Zeit, die hinter dem Buchstaben durchweg einen tieferen mystischen Sinn suchte.

Das Naturgesetz beruht nun weiterhin nach Gratians Auffassung in der menschlichen Natur und ist darum bei allen Menschen in seinen Grundforderungen einheitlich und gleich, unabhängig von menschlichen Satzungen. Er führt im Anschluß an Isidor eine Reihe solcher Forderungen auf, darunter sowohl natürliche Rechtsbefugnisse wie natürliche Rechtspflichten, Forderungen, die deshalb, weil sie eben in der Natur liegen, stets Recht und Pflicht bleiben müssen, so die Geschlechtsverbindung zwischen Mann und Weib, die Zurückgabe der deponierten Sache oder des entliehenen Geldes u. a. ¹ Sehr eng berührt sich Gratian in diesen Gedanken mit Aristoteles und Augustinus.

Dem positiven Gesetz gegenüber behauptet nach Gratian das Naturgesetz einen mehrfachen Vorzug, vor allem inbezug auf Ursprung, Würde, Ausdehnung und verpflichtende Kraft. Es hat seinen Ursprung in Gott, dem Schöpfer der menschlichen Natur, ist so alt wie diese und mit ihr unzertrennlich verbunden. Damit hängt zusammen seine Weihe und Würde, es ist ein lebendiger Ausfluß des innersten Wesens dieser Natur und überdies von Gott geädelt durch Promulgation in den Offenbarungsurkunden. Während ferner die positiven Gesetze (*mores*) durch die Bestimmungen der Menschen begrenzt sind, kommt dem Naturgesetz eine nach Zeit und Ort universelle Tragweite zu. Und endlich ist der Verpflichtungscharakter desselben ein absoluter; natürliche Rechte und Pflichten können und müssen zwar durch partikuläre Gesetze näher geregelt und bestimmt werden, lassen sich jedoch in ihrem Wesen nicht umstoßen oder alterieren. Den natürlichen Pflichten wohnt eine solche Kraft bei, daß sie niemals eine Dispensation gestatten, und daß kein menschliches Gesetz ihnen entgegentreten darf. Ja, dadurch, daß ein menschliches Gesetz, gleichviel ob es ein kirchliches oder weltliches ist, dem Naturgesetze widerspricht, verliert dasselbe sofort seine Geltung und Berechtigung. ² Höchstens insofern, als in Form einer Pflichtenkollision zwei Uebel zu gleicher Zeit so drängen, daß eines von beiden gewählt werden müsse, könne von einer Art Dispens beim Naturgesetz die Rede sein. ³

¹ c. 7 D. 1: *Ius naturale est ius commune omnium nationum, eo quod ubique instinctu naturae, non constitutione habetur aliqua.*

² c. 3 D. 6; *ibid.* c. 11 D. 9: *Constitutiones vel ecclesiasticae vel saeculares, si naturali iuri contrariae probantur, penitus sunt excludendae.*

³ c. 1 D. 13: *Adversus naturale ius nulla dispensatio admittitur, nisi forte duo mala ita urgeant, ut alterum eorum necesse sit eligi.*

5. Zusammenfluss der Quellen und Gestaltung der Frage zu einem theologischen Problem.

Die Frage nach der absoluten Geltung der natürlich-sittlichen Ordnung hatte weder in der aristotelischen Ethik noch bei dem hl. Augustin, noch weniger bei den Juristen des kanonischen und des Zivilrechtes eine abgeschlossene, wissenschaftliche Behandlung gefunden. Viele Gesichtspunkte waren freilich eröffnet, manche Wege angebahnt worden, die schließlich von selber zu einer philosophisch-theologischen Problemstellung hinüberleiten mußten. Daß dieses gerade in der scholastischen Ethik eintrat, lag in Gründen besonderer Art.

Die mit der Schule neu erwachte und auf allen Gebieten des Glaubens und Wissens intensiv einsetzende Spekulation, das Streben nach systematischer Vollständigkeit und wissenschaftlicher Durchdringung des überlieferten Materials gaben den mehr allgemeinen Anstoß. Die Tendenz der scholastischen Theologie überhaupt, Offenbarung und Vernunft in harmonischen Einklang zu bringen, kam auch bei unserer Frage zum Ausdruck. Hier galt es insbesondere zwei Richtlinien, die anscheinend auseinandergingen, zusammenzuführen.

Die erste Richtlinie kam aus den im wesentlichen übereinstimmenden Anschauungen des Aristoteles, des hl. Augustin und der Juristenschule, die dem natürlichen Sittengesetz im allgemeinen eine unwandelbare Geltung zuerkannten. Von entscheidender Bedeutung ward namentlich das nähere Bekanntwerden mit den ethischen Werken des Stagiriten. Im christlichen Altertum und in der patristischen Zeit hatte Aristoteles mehr im Hintergrund gestanden. Der ins Ideale strebende Geist Platons war den ersten christlichen Denkern verwandter erschienen und hatte namentlich auf die Richtung Augustins einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt. Die meisten Schriften des Aristoteles, darunter auch die ethischen, waren vergessen. Erst gegen Anfang der scholastischen Periode tauchten diese aus tiefer Verborgenheit wieder ans Licht, um von da an nun auch mit dem theologischen Denken in engem Bunde zu bleiben. Eine umfassende Kenntnis der aristotelischen Gedankenwelt gewann die aufsteigende Scholastik zuerst durch Vermittlung arabisch-jüdischer Philosophen in Spanien. Thomas

an erster Stelle erkannte den hohen Wert derselben für die spekulative Begründung und Gestaltung der Theologie, und er ließ, weil ihm die von Spanien überkommenen Uebersetzungen und Kommentare der aristotelischen Werke nicht genügten, neue Uebersetzungen durch seinen Ordensgenossen Wilhelm von Meerbecke u. a. veranstalten.¹ Er selbst verfaßte einen Kommentar zur Nikomachischen Ethik und ward so mit der Lehre des „Philosophen“ (philosophus) über das Naturgesetz genau vertraut.

Das für unsere Frage in Betracht kommende, bisher zerstreut gelegene patristische Material hatte Petrus Lombardus in der 37. Quästion des 3. Buches seiner Sentenzen zusammengestellt, die wichtigsten Aussprüche der Väter (auctoritates), vorwiegend Augustins, lose aneinander gereiht, ohne selbst dazu Stellung zu nehmen. An diese Quästion knüpften die Scholastiker meistens ihre tiefgründigen Untersuchungen über das Naturgesetz und seine Unveränderlichkeit an. Auch Thomas trug seine Doktrin erstmals in seinem Sentenzenkommentar vor und wiederholte dieselbe nachher nur in systematischer Ordnung in der theologischen Summe. Außer durch das Sentenzenwerk des Lombarden ward gerade Thomas auch durch eigenes Studium der augustinischen Schriften mit den Anschauungen dieses Kirchenvaters über die Grundfragen der sittlichen Ordnung bekannt, wie er denn besonders auch seine Lehre über das ewige Gesetz Gottes und dessen Beziehungen zum Naturgesetz ganz auf den Gedanken Augustins aufbaute.

Fassen wir noch die vorhin dargelegte Auffassung des Gratianschen Dekrets und des Corpus iuris civilis, sowie die im wesentlichen gleichlautende Anschauung der Bibel hinzu, so ist die eine Richtlinie gegeben, die zu dem Problem von der Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes führte.²

Die andere Linie war bestimmt durch die erwähnten Tatsachen der alttestamentlichen Offenbarung. Sollte das Naturgesetz wirklich in sich unwandelbar sein, sollte die sittliche Weltordnung auch Gott gegenüber unverrückbar feststehen, dann verlangte die Frage, wie jene Tatsachen mit einer unveränderlichen Ordnung zu vereinbaren seien, gebieterisch nach Lösung. Mit dieser Frage-

¹ Hergenröther-Kirsch, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte II⁴, Freiburg 1904, 653. Vgl. auch Endres, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christl. Abendlande, Kempten und München 1908, 75 ff.

² Vgl. Werner, Thomas v. Aqu. I 815, und Alessandro Bonucci, La derogabilità del diritto naturale nella Scolastica, Perugia 1906, 8—35.

stellung hatte das Problem eine wesentlich theologische Seite erhalten. Wenn, wie Aristoteles und Augustin gelehrt hatten, und wie es auch das vernünftige Denken bekundete, das Naturgesetz innerlich mit der menschlichen Natur sowohl wie mit dem Wesen Gottes zusammenhing, so mußte gezeigt werden, daß ein tatsächlicher Gegensatz zwischen Gott und Naturgesetz nicht bestehe, und daß auch durch die betreffenden Ereignisse im Alten Testamente die absolute Geltung der sittlichen Prinzipien im Grunde nicht erschüttert worden sei. So war das Problem da und war in seiner Bedeutung und Tragweite erkannt, als die scholastische Ethik einsetzte.

6. Die ersten Lösungsversuche des Problems.

I. Die Lehre Alexanders von Hales.

Der Begründer der mittelalterlichen Scholastik, Anselm von Canterbury, hat sich mit dem Problem nicht näher befaßt. Der erste unter den Scholastikern, der dasselbe in Angriff nimmt, ist Alexander von Hales (†1245). Er behandelt es im dritten Bande seiner breit angelegten theologischen Summe mit einer weit-schweifigen Ausführlichkeit.¹ Alexander betrachtet die Existenz eines natürlichen Sittengesetzes als eine sichere Tatsache, die sich ihm aus der Betrachtung der Welt als einer Nachbildung des göttlichen Wesens ergibt.² Wie nämlich alles Werden und Geschehen in der Welt von Gott durch immanente Gesetze, die gleichsam von seinem ewigen Gesetze in die Dinge ausgestrahlt sind, geleitet wird, so steht auch der Mensch unter dem Einflusse eines solchen Gesetzes, das ihm innerlich inhäriert und seiner vernünftigen Natur entspricht. Wie dasselbe für den Bereich der Ver-

¹ Sein Hauptwerk *Quaestiones seu commentaria in libros quatuor sententiarum* oder *Summa theologiae*, verfasst im Auftrage des Papstes Innocenz IV., erschien nach seinem Tode i. J. 1252. Ueber das umfassende Wissen, die gründliche Gelehrsamkeit und den Scharfsinn des doctor irrefragabilis überhaupt vgl. das Urteil Werners, Thomas v. Aqu. I 317.

² S. th. p. 3 q. 26 m. 7 a. 4: Hier unterscheidet er ein dreifaches Naturgesetz: für die vernunft- und empfindungslose, für die sensitive und für die vernünftige Naturordnung; letzteres ist das natürliche Sittengesetz.

nunft in den unabänderlichen Normen des Denkens in die Erscheinung tritt, so äußert es sich auf dem Gebiete des Wollens und Handelns in unerschütterlichen ethischen Prinzipien, so zwar, daß eine sittliche Tat nur dann zustande kommen kann, wenn sich dieselbe diesen Prinzipien gemäß vollzieht.¹

Alexander wirft sodann die Frage auf, ob dieses dem Menschen immanente Sittengesetz in seinem ganzen Umfange verschwinden oder zerstört werden könne. Sehr treffend unterscheidet er bei der Beantwortung der Frage zwischen der sittlichen Substanz (essentia) dieses Gesetzes und dessen äußeren Wirkungen (effectus). Die Substanz, das innere Wesen, die innere Kraft des Naturgesetzes ist unzerstörbar; stören, hemmen und aufheben lassen sich nur die Wirkungen, wenn es auf die sittliche Betätigung jenes Gesetzes durch den Menschen ankommt.² Als eine passende Illustration dieses Vorganges auf ethischem Gebiete zieht Alexander eine Erscheinung aus der physischen Ordnung heran. Wie die Himmelssonne, sagt er, ewig in sich hell und leuchtend ist, wie aber nichtsdestoweniger durch Hindernisse ihr Licht für uns wirkungslos werden kann (Sonnenfinsternis), so leuchtet zwar auch das Licht des natürlichen Sittengesetzes, die Sonne der praktischen Vernunft, stets in unveränderter Klarheit, immer neues Licht von der ewigen göttlichen Sonne empfangend; aber bisweilen legen sich zwischen die leuchtende Sonne und die zu erleuchtende Seele Hemmnisse, durch welche die Wirkungen der ersteren vereitelt werden.³ Welcher Art diese die Wirkungen der Sonne hemmenden Einflüsse seien, gibt Alexander deutlich zu verstehen, wenn er von einer freiwilligen Abkehr der Seele von Gott und von der Verstandesverdunkelung infolge der Sünde redet. Zugleich spricht er hier den ethisch wahren und psychologisch tiefen Gedanken aus, daß eine Unkenntnis der natürlichen Sittennormen nicht so sehr in der Schwächung des Intellektes, als vielmehr in der Selbstverschuldung des Willens liegt.

Wenn nun auch das Sittengesetz in seinem Kern und Wesen vor Zerstörung und Veränderung sicher ist, erleidet es denn nicht dann zuweilen eine Aenderung, wenn es in partikulären Be-

¹ S. th. p. 3 q. 28 m. 1 a. 1.

² Ibid. p. 3 q. 26 m. 3 a. 1: (Lex naturalis) delebilis quantum ad effectum, indelebilis quantum ad essentiam.

³ Ibid. p. 3 q. 27 m. 3 a. 1. — Nach v. Hertling, Augustinus-Citate bei Thomas von Aquin. 565 ff., geht vielleicht dieses Bild von der Sonne auf Platon zurück

stimmungen (*praecepta*) in die sittliche Sphäre eingreift? Prinzipiell, dem Begriff (*ratio*) nach hält Alexander auch das einzelne Gesetz, die einzelne praktische Satzung der natürlichen Sittlichkeit für unabänderlich, aus dem Grunde, weil sie nur eine notwendig bedingte Folgerung aus der Quelle der Sittlichkeitsprinzipien darstelle; dagegen, wo es sich um die Ausführung (*observatio*) im praktisch gegebenen Falle handelt, gesteht er eine Umänderung zu, jedoch bloß so, daß sie das Einzelgesetz nicht wesentlich, nicht in seiner begrifflichen Substanz, sondern nur dessen Objekt, den vorliegenden sittlichen Gegenstand trifft. Alexander hat hier offenbar die von Thomas später eigens betonte modale Applikation des Naturgesetzes im Auge. Zur Beleuchtung dieser modalen Applikation wiederholt er den von Augustin schon gebrauchten Vergleich des Naturgesetzes mit der Arzneykunst. Diese bleibt in ihrer wesenhaften Tendenz, die Krankheiten zu heilen, unverändert, während ihre praktische Anwendung von vielerlei Umständen abhängt. Wie diese Modulation, im Grunde durch das pathologische Subjekt verursacht, die Prinzipien der Arzneykunst nicht berührt, so verhält es sich nach Alexander analog mit den Grundgesetzen der natürlichen Sittlichkeit. Unverändert bleiben sie in sich, moduliert, geändert werden sie in der Anwendung auf das ethische Objekt.¹

Diesen Gedanken faßt Alexander noch von einer andern, einer theologisch tiefen Seite auf, indem er Naturgesetz und Erbsünde in Verbindung bringt. Ist nicht durch die Erbsünde in den Grundnormen des sittlichen Lebens eine Aenderung eingetreten? Die Frage drängt sich ihm auf, wenn er sich den Naturzustand des Menschen vor und nach der Erbsünde vergegenwärtigt. Von Natur aus, so ist sein Gedankengang, besteht für alle Menschen Gütergemeinschaft und die gleiche persönliche Freiheit, und dieser Zustand, der vor der Erbsünde, wenn auch in beschränktem Umfange, tatsächlich vorhanden war, würde zur vollen Wirklichkeit gelangt sein, wäre die Erbsünde unterblieben. Heute, nachdem die Sünde geschehen ist, verlangt die natürliche Ordnung

¹ S. th. p. 3 q. 27 m. 3 a. 2 res.: Sicut videmus, quod medicina est ars immutabilis, tamen medicus aliquando mutat praecepta languentibus, et tamen ratio artis praecepti in se est immutabilis nec venit mutatio ista ex parte artis, sed ex parte alia sc. eius, cui ministratur ex arte. Ita lex naturalis immutabilis est quantum ad rationem suorum praeceptorum et sanctionum, non tamen quantum ad observantiam omnium sanctionum sicut medicina.

Privatbesitz und Freiheitsbeschränkung. Wie ist diese Veränderung der Verhältnisse mit der Unwandelbarkeit des Naturgesetzes zu vereinbaren? Alexander erkennt ganz richtig, daß weder das eine noch das andere unmittelbar durch das Naturgesetz als solches verlangt, daß vielmehr beides nur bedingt ist durch wechselnde Anwendung eines höchsten sittlichen Prinzips, das in der Forderung friedlichen Zusammenlebens (*pacifice vivendum*) seinen prägnanten Ausdruck findet. Daß die Menschen untereinander in Frieden leben und verkehren sollen, beruht unmittelbar auf dem Naturgesetz; ob aber damit gleicher Güterbesitz und unumschränkte Freiheit gefordert ist, hängt selbstverständlich zum guten Teil mit davon ab, wie sich die tatsächlichen Verhältnisse der Menschen gestalten. Da nun infolge der Erbsünde der Mensch selbst, sein Verhältnis zum Nebenmenschen und zu Gott eine Umgestaltung erlitten hatten, mußte auch jenes Prinzip den veränderten Umständen entsprechend anders zur Anwendung kommen. Der gefallene Mensch gleicht in dieser Hinsicht wieder einem Kranken, dessen Zustand eine andere Behandlung erheischt wie der eines Gesunden.¹

Auf die Wirkungen der Erbsünde führt nun Alexander des weiteren alle partikulären Bestimmungen des Naturgesetzes, wie sie im Dekalog enthalten sind, zurück, indem er dabei stets betont, daß das Prinzip des natürlich-sittlichen Lebens in sich unverändert bleibe. Durch die Erbsünde war die Stellung des Menschen zu dem Naturgesetz, wenn zwar nicht im Wesen, so doch in vielfacher Hinsicht nach der partikulären Seite hin verschoben worden. Allein auch diese Verschiebung — ein Gedanke, den Alexander richtig faßt — berührte nicht so sehr das naturgesetzliche Verhältnis des Menschen zu Gott, als vielmehr seine Beziehungen zum Mitmenschen. Infolgedessen sind die aus seiner Natur sich ergebenden Pflichten des Menschen gegen Gott vor wie nach der Sünde im wesentlichen dieselben geblieben. Es sind jene Pflichten, die ihre äußere Fassung in den drei ersten Geboten

¹ S. th. p. 3 q. 27 m. 3 a. 2 ad 1: Eadem lex naturalis dicit, quod sanæ naturæ omnia sunt communia et quod ita debet esse, et tamen dabit naturæ ægræ proprietatem, nec mutatur propter hoc quantum ad rationem sanctionis, immo eadem ratio, quæ dictat omnia esse communia in natura bene instituta, dictat aliqua esse propria in natura destituta per peccatum. Et sic solum est mutatio quantum ad observantiam sanctorum et effectuum et non quantum ad rationes ipsorum.

des Dekalogs gefunden haben, mit Ausnahme des dritten, das in seiner spezifischen Forderung der Sabbathheiligung mehr positiv göttlich, dagegen in der zu Grunde liegenden allgemeinen Pflicht des Gottesdienstes offenbar naturgesetzlich ist.¹

Die Erbsünde hatte es nach Alexander zuwege gebracht, daß im Menschen von innen heraus eine Unordnung, eine Verkehrtheit, eine Hinneigung zur Sünde entstand. Und aus dieser veränderten Lage ergeben sich nun ganz von selbst jene Konsequenzen des Naturgesetzes, die im zweiten Teile des Dekalogs ausgedrückt sind. Für den Unschuldszustand vor der Sünde hatte das eine allgemeine Grundprinzip: *bonum faciendum* (sc. *alteri*) zur Regelung des sittlich-sozialen Lebens völlig ausgereicht. Nunmehr nach der Sünde mußte es in partikulären Folgerungen genau bestimmt werden und zwar in Folgerungen solcher Art, die von der bloßen Vernunft gezogen werden können. Eine Unordnung hatte zunächst Platz gegriffen zwischen Vater und Sohn, zwischen Eltern und Kindern, zwischen Befehlenden und Gehorchenden. Wie der Mensch Gott gegenüber Gehorsam und Unterwürfigkeit, Ehrfurcht und Treue schwer verletzt hatte, so erfuhr er nun selbst das gleiche ungeordnete Verhalten seitens seiner Mitmenschen. Von diesen Gesichtspunkten aus ergibt sich die natürliche Notwendigkeit und Begründung des vierten Gebotes. — Durch die Sünde war ferner die Gabe der leiblichen Unsterblichkeit verloren gegangen, es war ein vernichtender Schlag auf das Leben überhaupt geführt und dadurch das Leben selbst in beständige Gefahr gebracht worden. Dem Schutze des Lebens sollte das fünfte Gebot dienen. — Nach der Sünde erkannte sich Adam als nackt, das natürliche Schamgefühl war erwacht und mit diesem zugleich die Lust des Fleisches zu unerlaubter geschlechtlicher Befriedigung. Zur Regelung und Zügelung dieses neu erwachten sinnlichen Triebes war ein sechstes und neuntes Gebot naturnotwendig. — Wegen der Sünde war sodann die Gütergemeinschaft unmöglich geworden. Mehr aber als ehedem gebrauchte der gefallene Mensch der Güter der Erde, um sein gebrechliches Leben zu erhalten und zu ernähren. Das Streben nach Hab und Gut war in ihm rege geworden. Jetzt, wo es keinen gemeinsamen Besitz mehr gab, und das Eigentumsrecht sich zu bilden anfang, ergab sich von selbst die Notwendigkeit eines siebenten und zehnten

¹ S. th. p. 3 q. 29 m. 1 a. 1.

Gebotes, um Besitz und Eigentum zu ordnen. — Gleichwie der Mensch Gottes Ehre und Namen vor Satan entweiht hatte, indem er der Schlange mehr glaubte als Gott und somit Gott stillschweigend der bewußten Unwahrheit bezichtigte, so ward nun auch zur natürlichen Bestrafung dieser Sünde seine eigene Ehre dem Angriff und der Verleumdung ausgesetzt und erheischte darum zu ihrem Schutze eines besondern Gesetzes, des achten Gebotes.¹

In dieser Weise führt Alexander die Fassung des Naturgesetzes im Dekalog auf die Erbsünde als ihren letzten inneren Grund zurück — mit viel Geschick und theologischer Tiefe. Nach ihm hat also das Naturgesetz vornehmlich die Aufgabe, den aus der verderbten Menschennatur entquellenden Neigungen und Strebungen zum sittlich Schlechten hemmend zu begegnen. Auf der andern Seite betrachtet er den Dekalog auch als die inhaltlich vollendete Wiedergabe aller natürlichen Pflichten, die dem Menschen Gott und den Mitmenschen gegenüber in der heutigen Ordnung obliegen.² Und wie diese Pflichten auf unabänderlichen Beziehungen beruhen, so können auch die zur Regelung und Aufrechterhaltung derselben dienenden Gesetze keinerlei Veränderung unterworfen sein.

In einem Punkte indes läßt Alexander es an der klaren Präzision und an der konsequenten Durchführung des Gedankens fehlen, in der Frage nämlich, wie Gottes Stellung zu dem unabänderlichen Naturgesetze aufzufassen sei. Veranlaßt sind seine dahingehenden Ausführungen durch die Bigamien Lamechs³ und Jakobs,⁴ die beide gegen die naturgesetzlich bestehende Monogamie verstießen, von denen jedoch der letztere die stillschweigende Erlaubnis Gottes gefunden hatte.⁵ Es kann hier die Frage, ob die Bigamie tatsächlich dem Naturgesetz entgegen ist, völlig ausscheiden; zur Beurteilung des Standpunktes, den Alexander einnimmt, genügt es zu wissen, daß er subjektiv die Bigamie als einen Verstoß gegen die Normen der natürlichen Sittlichkeit betrachtet. Nur unter dieser Voraussetzung haben seine einschlägigen Erörterungen überhaupt einen Sinn. Er ver-

¹ S. th. p. 3 q. 29 m. 2 a. 1.

² Ibid. p. 3 q. 29 m. 2 a. 3: Ita numero sufficientia affirmamus praecepta decalogi, ut nec plura nec pauciora esse posse dicere audeamus: quod ex lege naturae respiciente statum naturae corruptae facile deprehendere est. Diesen Nachweis führt er im angeführten Artikel vortrefflich durch.

³ Gen. 4, 19.

⁴ Gen. 29, 23 u. 28.

⁵ Ibid. p. 3 q. 27 u. 3 a. 2.

sucht die Lösung der nicht geringen Schwierigkeit mit dem Hinweis auf die souveräne Stellung Gottes über allen Gesetzen, vergißt dabei aber, daß auch Gott gewissermaßen an das Naturgesetz gebunden ist und es nicht ändern und umstoßen kann, ohne mit seinem eigenen Wesen in Widerstreit zu geraten.¹ Gerade durch die Berufung auf Gottes Autorität in dieser allgemeinen Form erschüttert Alexander in etwa seine sonst konsequent vertretene Ansicht, daß die Normen des Naturgesetzes gänzlich unveränderlich seien. Er hätte hier die Scheidung zwischen Gesetzes *norm* und Gesetzes *objekt* machen müssen, wie es die späteren Theologen bei ähnlichen Fällen taten. Das Objekt, die Materie kann Gott kraft seiner Allmacht und seines unbedingten Rechtes so ändern, daß es eben nicht mehr unter die Norm des Gesetzes fällt. Das Unzulängliche seiner etwas nominalistisch gefärbten Beweisführung an dieser Stelle, sowie der innere Widerspruch, der in seiner Darlegung liegt, als ob Gott kraft seiner absoluten Souveränität schließlich doch eine Handlung erlauben könne, die gegen das Naturgesetz und seine eigene Wesenheit verstößt, scheint Alexander nicht entgangen zu sein. Daher mag es sich erklären, daß seine Darlegung hier unsicher und sein Urteil schwankend wird.

Abgesehen aber von dieser einen Sonderansicht steht Alexander von Hales in unserer Frage durchaus auf dem Standpunkte: Das Naturgesetz ist absolut unabänderlich, und in dieser Beziehung ist er der wahre Vorläufer des hl. Thomas.

II. Die Lehre Alberts des Großen.

Nicht zwar mit der Breite und Ausführlichkeit Alexanders, aber doch mit hinreichender Klarheit und im gleichen Sinne hat sich der große Lehrer des hl. Thomas über die Grundlagen der natürlichen Sittlichkeit ausgesprochen. Auch er anerkennt ein unabänderliches Naturgesetz in der sittlichen Ordnung, ein Gesetz, das mit dem Dekalog im wesentlichen identisch ist, und dessen erste Prinzipien der menschlichen Natur eingeschrieben sind.² Mit Aristoteles scheidet er dieses Gesetz vollständig von den positiven Ge-

¹ L. c.: Quod ergo Jacob plures (sc. uxores) habuit, hoc fuit auctoritate et voluntate Dei et ideo non fuit contra dictamen legis.

² Comment. in Ethic. Nic. I. 5 tract. 3 c. 3: Prima principia . . . , quibus homo ad bonum et ad verum ordinatur; haec enim humanitati (der menschl. Natur) inscripta sunt et non mutantur.

setzen der Menschen, was Kraft und Verpflichtung angeht. Es wechselt nicht nach den Meinungen und Satzungen der Menschen, ist unabhängig von ihrer Billigung oder Mißbilligung, hat überall dieselbe Geltung.¹ In dieser Hinsicht macht es keinen Unterschied, ob ein Volk hoch steht oder noch wild und unkultiviert ist. Bei allen Völkern, bei den kultivierten (*apud benevultes*) wie bei den wilden behauptet das natürliche Sittengesetz dieselbe unwandelbare Geltung. Solange der Mensch eben Mensch ist, kann er der menschlichen, d. i. der natürlich-sittlichen Prinzipien nicht verlustig gehen.² Das Bewußtsein, das Gute tun zu müssen, kann der Mensch nie verlieren, es hängt innerlichst mit seiner Natur zusammen. Freilich in der Bestimmung dessen, was im partikulären Falle oder selbst auch in allgemeinerer Ausdehnung gut ist, unterliegt der Mensch den subjektiven Veranlagungen und Urteilen, so daß der eine etwas als sittlich gut anerkennt und ausführt, was dem andern als unbedingt verwerflich erscheint. Allein auch hier bleibt die natürliche Unterlage der Sittlichkeit unerschüttert und überall dieselbe, die Pflicht nämlich, das Gute als Gutes zu tun (*bonum faciendum*). Das objektiv Unsittliche übt der Mensch letzthin doch nur unter dem Scheine des Guten und Sittlichen, in dem irrigen Bewußtsein, dadurch sittlich gut zu handeln. Albert erwähnt in diesem Zusammenhang das Beispiel des Elternmordes seitens der Kinder, wie es bei einzelnen wilden Volksstämmen Sitte sei. Ganz richtig bemerkt er, daß eine solche Sitte nicht als Verkennung und Umänderung der natürlichen Kindespflichten anzusehen, sondern aus der irrigen Anschauung herausgewachsen sei, ein rechtzeitiger Tod sei einem langen Leben in Elend vorzuziehen.³

Um dem Komplex der sittlichen Verpflichtungen, welche sich als unabänderliche aus dem Naturgesetze ergeben, die rechte Umgrenzung zu geben, macht Albert bereits die Unterscheidung zwischen den ersten Prinzipien und den weiteren Schlußfolgerungen,

¹ *Comment. in Ethic. Nic. l. 5 tract. 3 c. 3: Naturale quidem iustum est, quod ubique et apud omnes homines quantum ad sui principia in communi sigillatim accepta vel sumpta eandem habet potentiam ad obligandum et quantum ad sui principia non consistit in videri vel non videri, sicut ius positivum.* Die Stelle stimmt inhaltlich überein mit *Eth. Nic. V 10, 1134 b 18 ff.*

² *Ibid.: Homo enim, quamdiu homo est, principii humanis non destituitur.*

³ *Ibid.*

die von der denkenden Vernunft gezogen werden.¹ Auch scheidet er von den ersten Prinzipien in ihrer theoretischen Fassung deren praktische Anwendung, die sich unter Berücksichtigung von allerhand Umständen manchmal vollziehen müsse.² Die Unveränderlichkeit schränkt er dann mit Recht ein auf jene ersten Prinzipien, die ihm nun auch sowohl Gott als den Menschen gegenüber als durchaus unwandelbar gelten, und welche die unverrückbare Basis des Guten und des Wahren bilden.³

In seiner Sentenzenerklärung stellt Albert die Frage, ob es den Israeliten erlaubt gewesen sei, die Aegypter zu berauben.⁴ Die darin liegende Schwierigkeit weiß er sehr geschickt zu umgehen, indem er die Handlungsweise der Israeliten nicht als Diebstahl oder Raub, sondern als gerechte Wiedervergeltung und als *E n t g e l t* für geleistete Arbeit ansieht. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, konnte sie von Gott erlaubt und gutgeheißen werden. Dagegen fühlt sich Albert in Verlegenheit, wo er versucht, die anscheinend naturwidrigen Befehle Gottes an Abraham und an Osee mit der sittlichen Idee und Ordnung in Einklang zu setzen. Sein Bemühen geht dahin, grundsätzlich die Stellung Gottes zum Naturgesetz klarzulegen, indem er ganz allgemein die Frage aufwirft, ob Gott gegen das Naturgesetz und den Dekalog, den er selbst auf steinerne Tafeln geschrieben habe, Befehle erlassen könne.⁵ Mit Rücksicht auf ihre Wichtigkeit und moraltheologische Schwierigkeit nennt er die Frage eine *fortior quaestio*. Zur Lösung derselben führt er drei verschiedene Ansichten an, um sie zugleich auch abzulehnen. In seiner eigenen Ansicht, die er zur Lösung mit vielem Scharfsinn vorträgt, hält er unbedingt an der Stabilität der sittlichen Ordnung fest, allein es ist ihm schwer, damit wie auch mit seinem ethischen Gottesbegriff die biblischen Fälle zu vereinigen. In seinen theologischen Gedankenkreis spielen bereits die Begriffe des späteren Nominalismus, vor allem eine nominalistische Auffassung der *a b s o l u t e n P o t e n z* Gottes

¹ Comment. in Eth. Nic. 1. 5 tract. 3 c. 3.

² Ibid.: Usus horum (sc. princ. primor.) in multas variatur consuetudines et institutiones.

³ Ibid.: . . . haec (sc. principia prima) humanitati inscripta sunt et non mutantur. Als erste Prinzipien betrachtet er diejenigen Normen, quibus homo ad bonum et ad verum ordinatur.

⁴ In 3 dist. 37 a. 16.

⁵ S. th. p. 1 tract. 20 q. 80 m. 2 a. 1.

hinein. Daß aber Gott kraft dieser Potenz die naturrechtlichen Schranken nach Willkür durchbrechen könne, — der Gedanke liegt Albert noch fern.

Zur Klärung der Sachlage unterscheidet er nun die naturwidrigen Befehle Gottes in *praecepta executionis* und *praecepta tentationis*. Letztere nennt er mitunter auch *praecepta probationis* oder *instructionis*. Bei den ersteren Befehlen handelt es sich um die tatsächliche Ausführung des intendierten Aktes, und in dieser Hinsicht kann Gott nach Alberts Ansicht keine Befehle erlassen zur Ausübung dessen, was in sich unerlaubt und böse ist. Gott kann nicht der moralische Urheber des Bösen sein.¹ Bei den *praecepta tentationis* dagegen wird von Gott nicht eigentlich die Vollziehung des unsittlichen Aktes, sondern nur eine Prüfung des Glaubens, wie bei Abraham, oder nur eine symbolisch - allegorische Belehrung, wie bei Osee, beabsichtigt und gewollt. So erblickt Albert in der Verbindung des Propheten mit der Hure die Vereinigung Gottes mit Israel in einem lebendigen Bilde dargestellt und sieht dabei vor allem die Lösbarkeit dieser Vereinigung symbolisiert, indem Gott wegen der Sündhaftigkeit des Volkes sich ebenso leicht von diesem habe trennen können, wie der Prophet jederzeit die eingegangene Verbindung zu lösen vermocht habe.² Allein durch diese allegorische Deutung macht Albert die Schwierigkeit nur noch verwickelter. Denn entweder geht der Prophet, wie die späteren Theologen mit Thomas annehmen, eine wirkliche Ehe mit der Hure ein, und dann ist die Verbindung naturgesetzlich unlösbar, oder aber, wenn nicht, so bleibt sein Vorgehen ein Verstoß gegen die natürliche Sittlichkeit, der auch nicht von Gott gebilligt, geschweige denn befohlen werden kann.

Um die Lösungsversuche der beiden großen Scholastiker Alexander und Albert mit einem kurzen Worte zu würdigen, so ist anzuerkennen, daß beide die in dem Problem liegende Schwierigkeit richtig herausgefühlt haben. Indes ist ihnen das wesentliche Verhältnis des natürlichen Sittengesetzes zu Gott nicht ganz klar geworden. Sie betrachten dieses Verhältnis mehr von einer äußeren Seite und erblicken

¹ S. th. p. 1 tract. 20 q. 80 m. 2 a. 1: *Meo iudicio praecepto executionis non potest Deus praecipere aliquid contra ius naturale.*

² Ibid.

infolgedessen im Naturgesetz im allgemeinen mehr einen Ausdruck der souveränen Willensmacht Gottes als seiner Vernunft. Als Konsequenz dieses Standpunktes leiten sie auch die Unwandelbarkeit der sittlichen Ordnung, an welcher sie beide im Prinzip festhalten, nicht so sehr von den ethischen Grundbegriffen, als vielmehr von äußerer, freilich nicht willkürlicher Bestimmung Gottes her. Dieser Gesichtspunkt, der sehr an Augustins Auffassung erinnert, tritt besonders bei der Erklärung und Rechtfertigung der betreffenden biblischen Tatsachen hervor. Zwar ist hier wie auch sonst an anderen Stellen die richtige Unterscheidung des Naturgesetzes nach seinem Wesen und seiner praktischen Applikation berührt, aber nicht bis zur vollen Klarheit durchgeführt. Während die Betonung der absoluten Souveränität Gottes bei Alexander mitunter zu weit geht und ihn das innerlich Notwendige, das in den Moralprinzipien selber liegt, übersehen läßt, sind die allegorischen Deutungen, in die Albert verfällt, um die Maßnahmen Gottes im Alten Testamente verständlich zu machen, als ganz und gar unhaltbar abzulehnen. Aber unbeschadet dieser Ausstellungen hatten beide Theologen in dem Bestreben, die Unwandelbarkeit des natürlichen Sittengesetzes zu erweisen, doch viele fruchtbare Gedanken ausgesprochen, die Thomas, der geistige Erbe beider, verwenden und weiterführen konnte. Vor allem aber ist auch das ihr Verdienst, daß sie den richtigen Weg, der allein zur endgültigen Lösung der Frage zu führen vermochte, wenigstens gezeigt haben.

II. Teil.

Die Lehre des hl. Thomas über die Unveränderlichkeit des Naturgesetzes.

Erster Abschnitt.

Grundlegende Anschauungen des hl. Thomas über das Naturgesetz im allgemeinen.

1. Begriff und Wesen des Naturgesetzes.

Die Lehren über die Grundwahrheiten der sittlichen Ordnung, wie sie Aristoteles als Philosoph und Augustin als Theolog vorge tragen hatten, erreichten ihren konsequenten, systematischen Abschluß in der Ethik des hl. Thomas von Aquin, „In seinem vollständig ausgeführten Moralsystem, welches nach seiner philosophischen Seite durchgängig auf Aristoteles gebaut ist, jedoch mit bedeutender Bereicherung und Vervollkommnung selbst des philosophischen Lehrstoffes, so daß man mit Recht sagen kann, die gesamte Geschichte der Philosophie des Altertums und des Mittelalters habe kein System der Moral aufzuweisen, welches in Rücksicht auf formelle Durchbildung jenem des heiligen Thomas an die Seite gestellt werden könnte“, ¹ — schließt sich der Aquinate ins-

¹ Werner, Thomas v. Aqu. I 818. Ähnlich urteilt Gass, Geschichte der christlichen Ethik I 347 f., über Thomas' Ethik. Hart und ungerecht ist das Urteil Zieglers, Geschichte der Ethik II 282—302: „Preis- u. hingegeben ist (in der Moral d. h. Thomas) das Individuum u. sein Ethos in letzter Instanz an die objektive Macht der Kirche: Die Veräusserlichung ist davon die notwendige Folge, u. sie wird in der Praxis noch weit schlimmer sein als in der Theorie; u. weil auch hier wieder der Mönch das Lebensideal ist, so ist die Verengung der sittlichen Aufgabe die zweite Folge: Die thomistische Ethik ist eine Moral für Bischöfe u. Bettelmönche, aber nicht für Menschen“ (S. 301).

besondere in den grundlegenden Fragen nach dem Moralprinzip und dem unwandelbaren Wesen der sittlichen Ordnung eng an den großen Griechen an. Nach der theologischen Seite fußt Thomas in seiner Ethik auf Augustin, dessen Gedanken die ganze Ethik der mittelalterlichen Scholastik beherrschen. „Augustinus war der geniale Schöpfer der abendländischen Theologie und Thomas der systematische Vollender ihrer mittelalterlichen Ausbildung.“¹

Wie in anderen Teilen seines Systems, so gibt sich auch in der Behandlung des Wesens des Naturgesetzes bei Thomas das offensichtliche Bestreben zu erkennen, die breiten Ausführungen seiner Vorgänger, besonders Alexanders von Hales prägnant zusammenzufassen und auf ihre Grundlagen zurückzuführen. An Alexander, bei dem er das meiste Material zusammengetragen fand, lehnt er sich hauptsächlich an. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß Thomas dieses Material gründlich gekannt und davon vieles in seine eigene Bearbeitung herübergenommen hat.² Bei manchen Partien verrät er fast eine zu starke Abhängigkeit von Alexanders Gedanken, mitunter findet sich sogar eine wörtliche Uebereinstimmung der Texte.³

Einer der Hauptgedanken, die den ethisch-theologischen Erörterungen des hl. Thomas über das Naturgesetz als Unterlage und Stützpunkt dienen, ist der Begriff des Ebenbildes Gottes in der menschlichen Natur. Nach der doppelten Seite seines Wesens, seinem Denken und Wollen, spiegelt sich Gott in der vernünftig-sittlichen Anlage des Menschen wider. Das gesamte Universum betrachtet Thomas gern unter dem Gesichtspunkte der Nachahmung Gottes, der nach den Normen des in ihm ruhenden ewigen Gesetzes alles leitet, regiert und ordnet. Diese Normen sind in jede Kreatur wesenhaft und innerlichst eingesenkt, und nach ihnen gestaltet sich deren Daseinsweise und Lebensform. Durch dieselben empfängt jedes Geschöpf seine besondere Form und Natur, die im Grunde nichts anderes ist als eine Anteilnahme an dem ewigen Gesetze Gottes. In hervorragendem Maße erscheint der Mensch in seiner Freiheit und seinem Selbstbewußtsein als Ab-

¹ Werner, Thomas v. Aqu. I 822.

² Vgl. Werner, System d. christl. Ethik I 79.

³ Vgl. z. B. Alex. Hal., S. th. p. 3 q. 27 m. 3 a. 2, mit Thom., In 3 dist. 37 a. 4, u. bes. S. th. 1, 2 q. 94 a. 5. Die Frage, wie die hier u. an anderen Stellen wiederkehrende wörtliche Gleichheit bei Alexander u. Thomas zu erklären sei, ist bis zur Stunde noch nicht genügend geklärt.

bild Gottes und Teilnehmer an jenem Gesetze. Das Gottähnliche in der menschlichen Natur gilt nicht allein als das Moment, das den Menschen zum Menschen macht, gilt nicht allein als dessen Wesens- und Lebensprinzip, sondern macht sich auch als gebietende und verbietende Gesetzgeberin geltend. Gottes Wesen ist ja auch für Gott selbst ewige Norm, ewiges Gesetz, ja, sein Wesen ist mit diesem Gesetze schlechthin identisch. So ist auch jenes Gesetz, nach dem das vernünftig-sittliche Leben des Menschen sich formieren soll, nicht verschieden von dessen Natur, ist vielmehr, richtig verstanden, seine eigentümliche Natur selbst.

Eben dadurch, daß Thomas das innerste Wesen des Naturgesetzes mit dem ewigen Gesetze in Verbindung bringt, beleuchtet er am schärfsten auch dessen unwandelbare Geltung. Von der hohen Warte seiner theistischen Weltanschauung aus faßt er die Schöpfung als den großen Staat auf, den Gott mit Weisheit und Macht dirigiert und zu sich hinbewegt, von den kleinsten anorganischen Gebilden angefangen bis zu den rein geistigen Wesen hinauf. Jenes universelle Gesetz nun, das Gott seinem innergöttlichen Leben wie der äußeren Weltregierung zu Grunde legt, ist nach Thomas das ewige Gesetz. Er definiert es als die „göttliche Vernunft in der Leitung der Dinge“.¹ Es ist in Bezug auf die Welt nichts anderes als der von Ewigkeit her festgelegte Plan, nach welchem Gott die Welt zu schaffen und zu regieren beschlossen hat, es ist im wesentlichen eins mit der göttlichen Weisheit.² Nicht erst mit der Erschaffung der Welt hat es seinen Anfang genommen, wenn auch erst mit diesem Augenblick die äußere Pro-mulgation desselben eingetreten ist. In sich wird dieses Gesetz nur von Gott selbst und kraft der Gottschauung zum Teil auch von den Seligen erkannt; uns Menschen wird es nur in seinen Wirkungen, in seiner Ausstrahlung in die sittliche Lebensordnung erkennbar. Schauen wir auch die Lichtquelle selber nicht, so haben wir doch das ausgestrahlte Licht in den Grundsätzen der moralischen Ordnung vor Augen.³

Die Bewegungen in der anorganischen Welt, die chemischen und physikalischen Prozesse, bedeuten im Sinne des hl. Thomas

¹ S. th. 1, 2 q. 91 a. 1: (Lex aeterna est) ipsa ratio gubernationis rerum in Deo.

² Ibid.: (Lex aet. est) ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.

³ S. th. 1, 2 q. 93 a. 2.

eine, wenn auch sehr unvollkommene Teilnahme an dem ewigen Gesetze. Daher die Unwandelbarkeit der physischen Ordnung. Viel mehr manifestiert sich in den Anlagen, Kräften und Trieben, die im Organismus nach einem immanenten Lebensprinzip wirksam sind, eine solche Teilnahme. Das organische Leben der Pflanze, das animalische des Tieres regelt sich nach Normen, die aus dem ewigen Gesetze geflossen sind.¹ Bis zu dieser Stufe in der Reihenfolge der geschöpflichen Wesen ist die Teilnahme nur eine unbewußte und unfreie, auf der folgenden Stufe, auf welcher der Mensch steht, tritt die Einsicht und das freie Wollen hinzu. Und deshalb, weil der Mensch mit Vernunft und Freiheit an dem ewigen Gesetze partizipiert, verdient hier die Anteilnahme selber wieder den Namen Gesetz, zu dessen Bestandteilen ja notwendigerweise das rationelle Moment (aliquid rationis) gehört.²

Die Art und Weise, wie nun der Mensch als geistig-sittliches Wesen am ewigen Gesetze teilnimmt, schließt ein doppeltes ein: die natürliche Hinneigung zum Guten und die Erkenntnis dieser Tatsache. Befindet sich der Mensch in einem Zustande sittlicher Verderbnis, so tritt sowohl eine Schwächung dieser Neigung als auch eine Verdunkelung der Erkenntnis ein. Anderseits aber wird die Teilnahme am göttlichen Gesetze um so reicher und inniger sein, je höher der Mensch sittlich steht. Ueberdies vervollkommnet sich dann die natürliche Einsicht in die Normen jenes Gesetzes durch das hinzukommende Licht des Glaubens und der übernatürlichen Weisheit; zu dem natürlichen Zuge zum Guten gesellen sich übernatürliche Tugendmotive. So umschlingen sich, wie Thomas mit feinem psychologischen Blick bemerkt, beim tugendhaften Menschen natürliche und übernatürliche Teilnahme am ewigen Gesetze.³

Zum Verständnis des Sittengesetzes führt noch eine andere Erwägung. Wie der Mensch nach einer doppelten Seite, nach der intellektuellen und ethischen, seine Naturanlage zur Geltung bringt, so scheidet sich auch die Anteilnahme seiner Natur am ewigen

¹ S. th. 1, 2. q. 91 a. 2: Omnia participant aliquid legem aeternam, in quantum sc. ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Vgl. ibid. q. 93 a. 6.

² S. th. 1, 2 q. 91 a. 2 ad 2.

³ Vgl. s. th. 1, 2 q. 93 a. 6.

Gesetze in oberste Denk- und Sittengesetze. Wenn nun Thomas hinsichtlich des Naturgesetzes von einer *impressio luminis divini* oder von einer *participatio legis aeternae in rationali creatura*¹ spricht, so hat er hauptsächlich, ja, an den in Betracht kommenden Stellen ausschließlich die ethische Seite der menschlichen Natur im Auge; in diesem Sinne nennt er die Partizipation des Menschen am ewigen Gesetze das natürliche Sittengesetz, das Naturgesetz.

Freilich, wenn nun auch der Mensch infolge dieses Gesetzes in höherer und vollkommenerer Art als alle anderen sichtbaren Wesen feste und unwandelbare Richtlinien für seine sittliche Lebensbetätigung besitzt, wenn auch sein Gewissen ihn stets an diese Richtlinien erinnert, so betrifft doch das Naturgesetz immer nur die allgemeinen Prinzipien, ohne für die einzelnen Handlungen eine bestimmte Direktive zu geben. Ebendeswegen bleibt das positive göttliche wie menschliche Gesetz eine Notwendigkeit.²

Indem Thomas in dieser Gedankenfolge zum Dasein und Wesen des Naturgesetzes gelangt und dasselbe einesteils zu der göttlichen, andernteils zu der menschlichen Natur in engste Beziehung setzt, schließt er von vornherein die Möglichkeit aus, daß dasselbe von außen her, etwa von einer irdischen Gewalt irgendwie verändert werde. Es müßte denn Gott seine eigene oder des Menschen Natur ändern, was beides unmöglich ist. Hier berührt der Aquinate in der Tat den letzten und tiefsten Grund, der für die Unverletzlichkeit, Heiligkeit und Stabilität der sittlichen Ordnung überhaupt geltend gemacht werden kann: der Mensch muß die sittliche Ordnung innehalten, weil seine eigene Natur als Abbild der göttlichen es verlangt. Durch Uebertretung dieser Ordnung übertritt der Mensch nicht allein irgend ein positives Gesetz, sondern er handelt dadurch schlechthin naturwidrig. Die theologische Auffassung, welche die alten Dichter und Denker vom Naturgesetz gehegt hatten, wenn sie, wie etwa Sophokles, dasselbe als ein Geschenk der olympischen Götter betrachteten,

¹ S. th. 1, 2 q. 91 a. 2.

² Ibid. ad 1: *Ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinae, sed suo modo et imperfecte . . . participat legem aeternam secundum quaedam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum.*

eine Auffassung, die mehr Ahnung als Erkenntnis der Wahrheit verriet, kehrt im Geiste des englischen Lehrers vertieft und geklärt wieder: Das Naturgesetz ist wesentlich ein göttliches Gesetz.

2. Umfang des Naturgesetzes.

Weil Thomas in seinen Ausführungen über die Unveränderlichkeit des Sittengesetzes häufig Sittengesetz und Dekalog nebeneinander stellt und beide Bezeichnungen abwechselnd für dieselbe Sache gebraucht, so muß zunächst zur Klarstellung seiner Lehre das Verhältnis dieser beiden Gesetzesarten zueinander genau bestimmt werden. In hergebrachter Weise teilt Thomas das theokratische Gesetz Israels in ein Moral-, Zeremonial- und Judicialgesetz ein. Während die beiden letzteren Gesetzesformen ausschließlich auf positiven Kundgebungen Gottes beruhten und nur deswegen verpflichtende Geltung beanspruchen konnten, schöpfte das Moralgesetz seine Kraft und Sanktion nicht allein aus dem positiv geoffenbarten Willen Gottes, sondern zugleich auch aus der vernünftig-sittlichen Natur des Menschen, mit deren Grundforderungen es sich wesentlich deckte.¹ Wegen dieser Eigenart hatte das alttestamentliche Moralgesetz nach Thomas nicht als etwas Willkürliches und Temporäres, nicht als ein Gesetz, das nur für jenes Gottesvolk bestimmt war, zu gelten, sondern es trug einen allgemeinen, ewigen, absoluten Charakter an sich. Es ist darum auch heute noch ein Gesetz für alle Völker und alle Zeiten, wie es auch von Christus, dem Gesetzgeber des Neuen Bundes, als ein universales Gesetz anerkannt und bestätigt ward.

In seinen einzelnen Teilen hängt das Moralgesetz innerlich mit den ersten sittlichen Prinzipien zusammen. Hinsichtlich der Klarheit und Unmittelbarkeit jedoch, mit welcher dieser Zusammenhang in die Erscheinung tritt, unterscheidet Thomas drei Stufen. Dabei hebt er hervor, daß, je enger die Verbindung mit dem Sittengesetz sei, desto unwandelbarer die einzelnen ethischen Normen erscheinen.²

¹ S. th. 1, 2 q. 100 a. 11: *Praecepta moralia ex ipso dictamine naturalis rationis efficaciam habent, etiamsi nunquam in lege statuantur.* Ibid. a. 1: *Necesse est, quod omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae.* Vgl. ibid. a. 8.

² Vgl. S i m a r, *Moraltheol.* 33 f.

I. Es gibt sittliche Bestimmungen, die unmittelbar aus den Grundideen der Sittlichkeit fließen, und die auch von der Vernunft sofort klar und bestimmt, irrtumslos und allgemein als solche erkannt werden. Dahin gehören die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe.¹ Dieselben liegen dem ethischen Denken so nahe, daß es einer eigentlichen Promulgation derselben nicht bedurfte. Thomas nennt sie *praecepta primaria* und *communissima*, faßt indes unter diese Bezeichnung mitunter auch die Sittengesetze der folgenden zweiten Ordnung.²

II. Es gibt andere Sittengesetze, zu deren Erkenntnis einiges Nachdenken, eine Art Schlußfolgerung erforderlich ist. Bei diesen Gesetzen spielt die Rücksichtnahme auf die tatsächlich vorliegenden Verhältnisse eine wichtige Rolle, aber nicht in dem Maße, daß dieselben dadurch wesentlich berührt werden. Es sind die *praecepta secundaria*, die zwar mit zwingender Notwendigkeit aus den ersten Prinzipien sich folgern lassen, aber eben, weil es Folgerungen sind, nicht allgemein mit einer irrtumslosen Sicherheit erkannt werden.³ Die logische Zusammenfassung derselben sieht Thomas im Dekalog.

III. Es muß erst eine positive göttliche Unterweisung hinzutreten, ehe die Moralgesetze der folgenden dritten Art in ihrer Beziehung zum natürlichen Sittengesetz erfaßt werden können. Eine Analogie bieten in dieser Hinsicht jene Glaubenssätze, die mit dem Lichte der Vernunft allein nicht zu erkennen sind, und die deshalb einer übernatürlichen Beglaubigung bedürfen. Bei diesen sog. *praecepta remota* greift mitunter Unkenntnis und unüberwindlicher Irrtum Platz, und es erscheint schwierig, den Umfang derselben genau zu bestimmen.⁴

Eine besondere Aufmerksamkeit verdient noch die Auffassung, welche der hl. Thomas hinsichtlich der naturrechtlichen

¹ In 3 dist. 37 q. 1 a. 2 sol. 2 ad 2: *Dilectio proximi est sicut prima radix observandi praecepta, prout in dilectione proximi etiam dilectio Dei includitur.*

² S. th. 1, 2 q. 99 a. 2 ad 2. Vgl. Cathrein, *Moralphil.* I⁴ 395 Anm.

³ S. th. 1, 2 q. 100 a. 1: *Quaedam sunt, quae subtiliori consideratione rationis a sapientibus iudicantur esse observanda et ista sic sunt de lege naturae, ut tamen indigeant disciplina, qua minores a sapientibus instruantur.* Vgl. *ibid.* a. 11, ferner *Suppl.* q. 65 a. 1.

⁴ S. th. 1, 2 q. 99 a. 2 ad 2: *Circa alia praecepta moralia, quae sunt quasi conclusiones deductae ex communibus principiis legis naturae, multorum ratio oberrabat, ita, ut quaedam, quae sunt secundum se mala, ratio multorum licita indicaret.*

Bedeutung der Moralgesetze zweiter Ordnung vertritt. Wenn schon, wie oben dargelegt, die gesamte Moralordnung des Alten und Neuen Bundes nach thomistischer Fassung eine erweiterte Darstellung des Naturgesetzes ist und somit mehr oder weniger enge mit demselben in Verbindung steht, so hat dies vornehmlich vom Dekalog zu gelten. Der Dekalog nimmt zwischen den allgemeinsten sittlichen Prinzipien und den letzten Ableitungen aus diesen die Mitte ein. Der Inhalt seiner Bestimmungen beruht nicht auf willkürlicher Anordnung Gottes, sondern fließt aus den obersten sittlichen Prinzipien, aus dem fundamentalen Unterschied von Gut und Böses heraus.¹ Betrachtet man den Dekalog in Beziehung zu diesen Prinzipien, so stellt er sich als die ersten notwendigen Schlußfolgerungen (*conclusiones ex principiis*) dar. Berücksichtigt man dagegen seine Stellung zu den abgeleiteten Sittengesetzen der dritten Stufe, so präsentiert er sich als deren Prinzip und Ausgangspunkt (*principia in conclusionibus*).² So erscheinen die Satzungen des Dekalogs einerseits als stringente Forderungen des Naturgesetzes, wie z. B. das erste Gebot, andererseits bedurfte es zu ihrer klaren Erkenntnis und allgemeinen Annahme nach Thomas einer göttlichen Mitteilung, so hinsichtlich des zweiten Gebotes.³ Inbezug auf das dritte Gebot, das die Sabbathheiligung zum Gegenstande hat, bemerkt Thomas mit kluger Vorsicht, daß dasselbe, insofern es überhaupt seiner tieferen Bedeutung nach eine Gottesruhe (*vacare Deo*) intendiere, zweifellos dem Naturgesetze angehöre, hinsichtlich der Zeit- bzw. der Tagbestimmung aber, wie auch inbezug auf die Art der Sabbathheiligung offenbar nur Zeremonialgesetz sei.⁴

¹ De mal. q. 14 a. 2: *Praecepta decalogi praecipunt et prohibent ea, quae manifeste rationem naturalem habent, ut fiant vel non fiant.* — Vgl. c. gentl. 3 c. 129: *Ea quae divina lege (decalogo) praecipuntur, rectitudinem habent, non solum quia sunt lege posita, sed etiam secundum naturam.*

² S. th. 1, 2 q. 100 a. 3: *Illa (praecepta), quae sunt prima et communia, continentur in eis (praeceptis decalogi) sicut principia in conclusionibus proximis; illa vero, quae per sapientes cognoscuntur, continentur in eis e converso, sicut conclusiones in principiis.*

³ S. th. 1, 2 q. 100 a. 1.

⁴ In 3 dist. 37 q. 1 a. 5 sol. 2 ad 2: *Praeceptum de sabbato observando quantum ad aliquid morale est et quantum ad aliquid caeremoniale et quantum ad aliquid potest etiam dici iudiciale. Secundum enim illud eius, quod naturalis*

Im allgemeinen hat Thomas die Ansicht, daß der naturgesetzliche Charakter der drei ersten Gebote, die das Verhältnis des Menschen zu Gott regeln, an sich ebenso sicher wie hinsichtlich der sieben andern, durch welche die natürlichen Beziehungen der Menschen zueinander geordnet werden, gegeben sei; freilich sei bei den drei ersten Geboten dieser Charakter moralisch schwerer zu erkennen. Die Vernunft vermag zwar aus eigener Kraft zur Erkenntnis eines persönlichen Gottes vorzudringen und die Pflichten zu eruieren, die dem Menschen von Haus aus Gott gegenüber obliegen. Indes verschließt sich gerade Thomas am wenigsten der Tatsache, daß der Weg der natürlichen Gotteserkenntnis schwierig und mühsam und für die Mehrzahl der Menschen nicht gangbar ist. Auf diese Tatsache führt er dann die moralische Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung zurück, durch welche der Mensch eine zuverlässige Erkenntnis über Gott und seine Stellung zu ihm, sowie über die aus dem Abhängigkeitsverhältnis sich ergebenden Pflichten der natürlichen Religion und Sittlichkeit empfängt. Leichter und mit größerer Evidenz lassen sich aus den gegenseitigen Beziehungen der Menschen zueinander die Gesetze ableiten, die im zweiten Teile des Dekalogs von Gott niedergelegt sind.¹

Thomas, der den Menschen konkret in seinen sämtlichen Beziehungen zu Gott, zum Mitmenschen, zu sich selbst betrachtet, beleuchtet auf Grund dieser Beziehungen klar das innere Verhältnis zwischen Dekalog und Naturgesetz, so daß sich zwischen beiden keine Verschiedenheit, sondern wesentliche Identität ergibt.² Infolgedessen erkennt er den unveränderlichen Charakter, den er dem Naturgesetz als solchem zuspricht, auch dem Dekalog zu und umgekehrt.

Die menschliche Gesellschaft ist in thomistischer Auffassung, die auf Augustinus fußt, ein unter göttlicher Leitung stehendes Staatswesen (*respublica sub Deo*),³ das auf dem Grunde der Gerechtigkeit aufgebaut ist. Von diesem Gesichtspunkte aus treten an den Menschen Pflichten heran, die er Gott und der Ge-

ratio dictat, praeceptum morale est ut sc. aliquo tempore homo contemplationi vacet. Sed taxatio temporis, in quo vacandum sit, non est de dictamine naturalis legis. Vgl. ibid. a. 2 sol. 1 ad 3; s. th. 1, 2 q. 100 a. 3 ad 2.

¹ S. th. 1, 2 q. 95 a. 1.

² Vgl. s. th. 1, 2 q. 100 a. 4 et 5; in 3 dist. 37 a. 2 q. 2; c. gent. l. 3 c. 120.

³ C. gent. l. 3 c. 129. Zum Ganzen vgl. s. th. 2, 2 q. 122 a. 2—5.

sellschaft gegenüber mit natürlich-sittlicher Notwendigkeit zu erfüllen hat. Und weil es eben Pflichten sind, die in der Natur der gegenseitigen Beziehungen wurzeln, unterliegen sie nicht der Bestimmung oder Abänderung seitens des Menschen, sondern sind in sich unwandelbar. Dreifach sind die Pflichten gegen Gott: Treue, Ehrfurcht, Dienst. Wegen der Einheit und Einzigkeit des göttlichen Wesens als des letzten Grundes und Zieles ist es vor allem eine natürliche Forderung, daß der Mensch den Polytheismus ablehnt und allein dem wahren Gotte in Treue und Anbetung anhängt. Daher verbietet das erste Gebot mit Recht den Kult fremder Götter als jenes erste Hindernis, das sich der religiös-sittlichen Beziehung des Menschen zu Gott in den Weg stellt. Konsequent schließt sich das zweite Gebot an. Denn ist einmal Gott als erstes und letztes Prinzip angenommen, dann folgt von selbst die Forderung des zweiten Gebotes, jede Entheiligung Gottes, besonders jeden Mißbrauch mit seinem Namen, d. i. seiner Majestät, zu vermeiden. Nachdem nunmehr durch die beiden ersten Gebote die Hindernisse beseitigt sind, welche das religiös-sittliche Verhalten des Menschen zu Gott stören können, nachdem speziell im ersten Gebot die Religionsbetätigung vor Exzessen, im zweiten mehr vor Defekten geschützt ist, folgt in logischer Ordnung das dritte Gesetz mit der Bestimmung, dem erkannten wahren Gotte auch nach außen hin die geziemende Anerkennung in Form des äußeren Gottesdienstes, des religiösen Kultus zu zollen. Damit wird der Mensch zugleich auch der Dankspflicht gerecht, die angesichts der Wohltaten Gottes, besonders der Erschaffung, auf ihm lastet.¹

Im zweiten Teile des Dekalogs, vom vierten bis zum zehnten Gebote, kommen nach Thomas die natürlichen Gerechtigkeitsverhältnisse der Menschen zueinander in ihren Hauptformen zum Ausdruck. Auch diese sind nicht ein Ausfluß göttlicher Willkür, sondern haben ihren letzten Grund in der von Natur aus sozialen Veranlagung des Menschen. Nach der positiven Seite konzentrieren sich dieselben zu dem ethischen Grundgesetz, jedem das Seine zu geben und zu lassen, nach der negativen Seite hin erläutern und spezifizieren sie die natürliche Pflicht, niemand unrecht zu tun. So bedeutet der zweite Teil des Dekalogs einerseits eine positive Darlegung der

¹ In 3 dist. 37 a. 2 sol. 1.

natürlichen Sittenordnung, die notwendigerweise in der menschlichen Gesellschaft bestehen muß, anderseits eine systematische Zusammenstellung alles dessen, wodurch diese Ordnung erheblich verletzt wird. Weil nun eben die ethisch-sozialen Beziehungen, auf denen das geordnete Zusammenleben der Menschen überhaupt beruht, notwendig und unveränderlich sind, so kommen dieselben Eigenschaften auch den einzelnen Gesetzen im zweiten Teile des Dekalogs zu.

Im einzelnen weist Thomas darauf hin, daß der Mensch zunächst in einem natürlichen Schuldverhältnis zu denjenigen steht, denen er seine leibliche Existenz zu verdanken hat. Wenn es auf Seiten der Eltern Neigung und Drang der Natur ist, daß sie den Kindern, die nur Teile ihrer selbst sind, Liebe, Sorge und Pflege zuwenden, so war infolge der verderbten Natur eine besondere Betonung jener Pflichten erforderlich, die dem Kinde den Spendern seines Lebens gegenüber obliegen. Inbezug auf die folgenden Gebote erkennt Thomas eine planmäßige Aufeinanderfolge, wie sie in Rücksicht auf den Wert der irdischen Güter und die Schwere der Uebertretung geboten erscheint. Es kommt zuerst in Betracht das wertvollste aller Erdengüter, das Leben, dessen Schutze das fünfte Gebot dienen soll, dann diejenige Person, mit welcher der Mensch zwecks Erhaltung des Geschlechtes ehelich verbunden ist (sechstes Gebot). Im Werte an dritter Stelle steht das Eigentum, das sowohl zum Zwecke des eigenen Lebens als auch zum Bestande der menschlichen Gattung notwendig ist. Geschützt wird das Eigentum durch das siebente Gebot. Weiterhin wird im achten Gebote die Ehre, auf welche der Mensch ein natürliches Recht hat, in Schutz genommen, endlich verbieten das neunte und zehnte Gebot die unerlaubten Begierden hinsichtlich der Ehe und des Eigentums des Mitmenschen. Thomas findet es gerechtfertigt, daß nur hinsichtlich dieser beiden Güter ausdrücklich die unerlaubte Begierde ausgeschlossen wird. Er weist hin auf die sinnliche Neigung (*delectatio*), die sich hier besonders geltend macht und im Hinblick auf ein zu erhoffendes reales oder sinnliches Gut um so mehr zur Uebertretung reizt. Dagegen halte von der Verletzung des vierten, fünften und achten Gebotes eher ein natürlicher Abscheu (*naturalis horror*) zurück, weshalb dort ein eigenes Verbot des unerlaubten Begehrens nicht so notwendig erscheine.¹

¹ In 3 dist. 37 a. 2 q. 1 sol. 2 ad 4.

Weil nun so Naturgesetz und Dekalog von Thomas in sachliche Harmonie gesetzt werden, fällt auf seine Ausführungen über die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes ein klareres Licht, vor allem verstehen wir um so besser, wie weit er dem Umfange nach den unveränderlichen Charakter dieses Gesetzes ausdehnt. Im folgenden wird nun die formale Begründung dieser Unveränderlichkeit näher ins Auge zu fassen sein.

Zweiter Abschnitt.

Die Unveränderlichkeit des Naturgesetzes nach Inhalt und formaler Begründung.

3. Genauere Präzisierung des thomistischen Standpunktes.

Eine Gesetzesänderung ist nach Thomas ganz allgemein in doppelter Weise möglich: durch *Ergänzung und Hinzufügung* neuer Bestimmungen (*additio*) oder durch *Wegnahme und Verkürzung* einzelner Positionen bzw. durch *Aufhebung* des gesamten Gesetzesinhaltes (*subtractio*).¹ Es liegt auf der Hand, daß durch erstere Art der Bestand und Inhalt des Gesetzes an sich keinerlei Umgestaltung erleidet; eine solche Aenderung kann selbstredend auch und zwar ganz besonders hinsichtlich des Naturgesetzes zur Anwendung kommen. Ja, Thomas bezeichnet es geradezu als Aufgabe der positiven Gesetzgebung, auf der Grundlage des Naturgesetzes weiterzubauen, d. h. die nur allgemein lautenden Bestimmungen desselben zu determinieren und zu partikulären Gesetzen zu formulieren.² Von diesem Standpunkte aus erledigt sich kurzerhand ein biblischer Einwand, der zur Zeit der Scholastik anscheinend häufig gegen die Unveränderlichkeit

¹ S. th. 1, 2 q. 94 a. 5: *Lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter, uno modo per hoc, quod aliquid ei addatur; et sic nihil prohibet legem naturalem mutari . . . Alio modo potest intelligi mutatio legis naturalis per modum subtractionis, ut sc. aliquid desinat esse de lege naturali, quod prius fuit secundum legem naturalem.*

² S. th. 1, 2 q. 95 a. 2.

des Naturgesetzes ins Feld geführt wurde.¹ Mit Recht macht Thomas darauf aufmerksam, daß es sich an dieser Stelle nur um eine Ergänzung des Naturgesetzes durch positive göttliche Gesetze handle.

Inbezug auf die zweite Art kann eine Gesetzesänderung in folgender Weise statthaben:

1) durch *Zessation*. Das Gesetz hört von selbst, ohne Zutun der gesetzgebenden Gewalt auf, sei es, daß die Frist, für die es erlassen ist, abgelaufen, sei es, daß das Gesetz infolge der veränderten Verhältnisse für die Kommunität nutzlos, schädlich oder ungerecht geworden ist. Dadurch verliert das Gesetz seine innere Berechtigung;

2) durch *Abrogation* oder *Derogation*, d. i. durch gänzliche oder teilweise Aufhebung seitens der gesetzgebenden Gewalt oder durch rechtmäßig entstandene Gewohnheit;

3) durch *Dispensation*. Verwandt damit sind *Epikie* und *Privileg*.²

Nach Thomas kann nun das Naturgesetz nicht zessieren, auch nicht abrogiert oder derogiert werden. Rücksichtlich der Dispensation und deren Anwendung auf das natürliche Sittengesetz bedarf die thomistische Lehre zunächst einer näheren Begriffserläuterung.³ Was versteht Thomas unter Dispensation? Das Gesetz als solches bezweckt das allgemeine Wohl, und dieser Umstand bildet ein wesentliches Element im Begriff des Gesetzes, so daß dasselbe seine Geltung verliert, wenn es dem allgemeinen Wohle nicht mehr dienlich ist.⁴ Indes kann der Gesetzgeber immer nur die Hauptlinien festlegen, die das Verhalten der Untergebenen im Interesse des Gesamtwohles ordnen sollen. Es liegt dagegen nicht in seiner Macht und Absicht, alle möglichen Lagen, Verhältnisse und Fälle, in denen das Gesetz einmal zur Anwendung kommen kann, im einzelnen zu berücksichtigen. Die Natur des Gesetzes selber sowie die Unvollkommenheit alles Irdischen erklären es, daß das Gesetz, wenn es auch für die Gesamtheit als solche gut und zweckdienlich ist, trotzdem für den

¹ Ecclus. 17, 9: Addidit (Deus) eis (Israelitis) disciplinam et legem vitae hereditavit illos.

² Vgl. Simar, *Moraltheol.* 3 65.

³ Scotus findet in dem von Thomas aufgestellten Dispensationsbegriff einen Angriffspunkt.

⁴ S. th. 1. 2 q. 96 a. 6: Omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem.

einzelnen und in einem besonderen Falle von Nachteil sein kann. Ja, selbst für die Kommunität könnte ein an sich durchaus gutes Gesetz unter bestimmten unvorhergesehenen Verhältnissen und Entwicklungen einmal verderbliche Wirkungen zeitigen, wenn es nach dem Buchstaben beobachtet werden müßte.¹ Daß ein vernünftiger Gesetzgeber auch unter solchen Umständen zum Schaden der Gesamtheit die Beobachtung seines Gesetzes verlangt, ist von vornherein auszuschließen, abgesehen davon, daß ein solches Verlangen, weil unsittlich, überhaupt nicht verpflichten könnte. Es liegt vielmehr in der Intention des Gesetzes selbst, daß bei solcher Sachlage das über dem positiven Gesetze stehende Gesetz der Billigkeit, die aristotelische Epikie, Platz zu greifen hat. Schwierig freilich bleibt die praktische Frage, ob und wann diese Selbstbefreiung vom Gesetze stattfinden kann. Damit hier nicht der Willkür ein zu weiter Spielraum gelassen werde, erklärt Thomas, daß in Fällen des Zweifels der Rekurs an den Gesetzgeber bzw. an die rechtmäßige Autorität geboten sei.² In der Macht des Gesetzgebers steht es, nicht allein in zweifelhaften Fällen, bei denen er im Grunde nur die Berechtigung der Epikie zu bestätigen hat, sondern auch sonst für einzelne Personen (Privileg) oder einzelne Fälle die Verbindlichkeit des Gesetzes aufzuheben. In letzterer Beziehung handelt es sich um die eigentliche Dispensation. Eine solche kann selbstverständlich nur dann statthaben, wenn die dispensierende Autorität nicht unter, sondern über dem Gesetze steht. Niemand kann dispensieren vom Gesetze eines über ihm stehenden Gesetzgebers. Bei der Dispensation liegt nach Thomas (gegen Scotus) die Sache so, daß das Gesetz an sich in seiner verpflichtenden Kraft unangetastet bestehen bleibt und nur für einen Einzelfall außer Kraft gesetzt wird.³

¹ S. th. 1, 2 q. 96 a. 6: Si emergat casus, in quo observatio talis legis sit damnosa communi salutis, non est observanda.

² Ibid.: Non pertinet ad quemlibet, ut interpretetur, quid sit utile civitati, sed hoc solum pertinet ad principes, qui propter huiusmodi casus habent auctoritatem in legibus dispensandi. Vgl. ibid. q. 97 a. 4.

³ S. th. 2, 2 q. 88 a. 10 ad 2: Non fit (per dispensationem), ut legi humanae non obediat, quod esset contra legem naturae et mandatum divinum, sed fit, ut hoc, quod erat lex, non sit lex in hoc casu. — Man pflegt (auch Thomas macht sachlich diese Unterscheidung) eine eigentliche, direkte u. eine mehr uneigentliche, indirekte Dispensation zu unterscheiden.

Thomas stellt nun folgende Fragen: 1. Kann das Naturgesetz geändert werden? Er gibt darauf mit den Worten des römischen Juristen eine durchaus negierende Antwort: *Naturale ius . . . nec variatur tempore, sed immutabile permanet.*¹ Dieselbe Antwort findet sich in seinem Sentenzenkommentar.² 2. Sind die Gebote des Dekalogs dispensabel? Er antwortet kurz: *Praecepta decalogi mutari per dispensationem non possunt.*³ Und zwar gibt er dieser negativen Antwort die weiteste Ausdehnung, so daß auch Gott nicht dispensieren kann. 3. Kann das Naturgesetz aus dem Herzen des Menschen getilgt werden? Die Antwort lautet: *Lex naturalis deleri non potest.*⁴ Diese klaren, bündigen Antworten werden vorläufig genügen, um Thomas' sachlichen Standpunkt erkennen zu können.

4. Das thomistische Moralprinzip.

Um die soeben gekennzeichnete Auffassung des hl. Thomas innerlich zu verstehen, erscheint es vor allem notwendig, das ihm eigentümliche Moralprinzip klar herauszustellen. Das Moralprinzip, d. i. die letzte und bestimmende Norm des Sittlichen, bildet überhaupt in den Systemen der Ethik das charakterisierende und unterscheidende Moment. Dieses Prinzip gibt die Grundlage ab, auf welcher sich die einzelnen Forderungen des natürlichen Sittengesetzes erheben. Ist es ein solches, das innerlich unwandelbar und von keiner äußeren Macht abhängig ist, so folgt von selbst, daß die unmittelbar darauf basierenden ethischen Gesetze die gleichen Eigenschaften teilen. Wird dagegen in einem Moralsystem ein in sich veränderliches, dem Wechsel unterworfenen Prinzip aufgestellt, dann ist die Unwandelbarkeit des Sittengesetzes im Grunde preisgegeben. Wenn z. B. der Utilitarismus das Prinzip der Glückseligkeit, sei es der individuellen (Hedonismus und Privatutilitarismus), sei es der allgemeinen (Altruismus), oder der Intuitionis-

Die erstere besteht in dem angegebenen Sinne, in der faktischen Aufhebung der gesetzlichen Verbindlichkeit in einem einzelnen Falle; die letztere tangiert die bestehende Pflicht als solche nicht, sondern es wird nur das Gesetzesobjekt in einer Weise umgeändert, dass es nicht mehr unter das Gesetz fällt.

¹ S. th. 1, 2 q. 94 a. 5.

² In 3 dist. 37 a. 1 ad 2: *Praecepta legis naturae immobiliter permanensura erant, in cuius signum in tabulis lapideis Deus ea scribi voluit.*

³ S. th. 1, 2 q. 100 a. 8.

⁴ Ibid. q. 94 a. 6

mus in seinen verschiedenen Formen bald das sittliche Gefühl, bald das Mitleid und die Sympathie, bald den ethischen Geschmack als Ausgangspunkt der Sittlichkeit ins Auge faßt, Prinzipien also, die selber relativ und schwankend sind, so liegt klar zu Tage, daß von unabänderlichen Gesetzen des sittlichen Handelns im Ernst nicht mehr die Rede sein kann.

Die Frage nun, um die es sich hier handelt, ist die: Ist das thomistische Moralprinzip ein unbedingt festes, wechselloses, unveränderliches, m. a. W.: Bemißt Thomas das Sittliche nach einem unwandelbaren Maßstab? — In der Bestimmung des letzten Grundes, nach dem das Gute und Böse sich unterscheidet, greift Thomas auf den Stagiriten zurück. Wenngleich über die nähere Fassung des aristotelischen Prinzips bis heute noch die Meinungen geteilt sind, jedenfalls ist daran nicht zu zweifeln, daß Aristoteles letzten Endes die menschliche Natur in ihrer spezifischen Art, insofern sie eben eine vernünftige Natur ist, als Norm des Sittlichen betrachtet hat und in diesem Sinne von Thomas verstanden worden ist.¹

¹ Bekanntlich geht Aristoteles in seiner Ethik von der Glückseligkeit aus, und als solche erscheint ihm diejenige Tätigkeit des Menschen, die ihm als Mensch eigentümlich ist, d. i. die Tätigkeit der Vernunft. Vgl. Zeller a. a. O. 612 f. u. 622. Viele Ethiker sehen in Aristoteles einen, wenn auch gemässigten Vertreter des Eudämonismus, u. a. auch Meyer, Institutiones I² 130 sqq.: *Alium eudaemonismi individualis modum eumque nobiliorem professus est Aristoteles . . . Ethicae principium Aristoteles petit a beatitudine seu summo hominis bono, non absoluto quidem, quale Plato consideraverat, sed relative summo, i. e. quod in praesenti vita secundum eius condiciones homo assequi possit quodque ut supremus finis universae activitati rationali in his terris ei propositum sit.* Wenn Meyer weiterhin ausführt, dass nach Aristoteles dieses höchste Gut in der dem Menschen entsprechenden Vernunfttätigkeit liege, so macht es im Grunde keinen wesentlichen Unterschied aus, ob man die sittliche Qualität von der Beziehung der Handlung zur Glückseligkeit oder zur Vernunft herleitet. So macht denn auch Meyer (l. c. 131) die Einschränkung: *Aristotelicum principium eatenus eudaemonisticum est, quatenus rationem et mensuram bonitatis moralis in actibus humanis ex ipso earum respectu ad perfectam hominis felicitatem (d. i. die vernunftgemässe Tätigkeit) depromit.* Willmann, Gesch. d. Ideal. I² 527 f., sieht in einer Art geistigen Eudämonismus das aristotelische Prinzip. Cathrein, Moralphil. I⁴ 161 f., widerspricht dieser Auffassung: „Diese Darstellung“ (dass nämlich Aristoteles als Anhänger des gewöhnlichen Eudämonismus oder als Vorkämpfer des rechten Masshaltens hingestellt wird)

Thomas, der das aristotelische Moralprinzip des vernunftgemäßen, die menschliche Glückseligkeit bewirkenden Handelns adoptiert und seinen eigenen ethischen Ausführungen zu Grunde legt,¹ erläutert und vertieft es zugleich.² Den Grund für den Unterschied von Gut und Böses in sittlicher Beziehung erblickt auch er in der vernünftigen Natur des Menschen, den er, die Ansicht des Stagiriten erweiternd, in seinem dreifachen Verhältnisse, in dem Verhältnisse zu sich selbst, zu den Mitmenschen und zu Gott betrachtet. Er geht hier bis in die feinsten Details.³ Was dieser Natur des Menschen nach den verschiedenen Beziehungen sich als angemessen, als konvenient erweist, erklärt er mit Aristoteles als gut, das Gegenteil als schlecht.⁴

Dem Stagiriten folgend, geht Thomas von der richtigen Erkenntnis aus, daß ganz allgemein die ethische Qualität einer Handlung nach der Beziehung zu beurteilen sei, in der dieselbe zur Natur des handelnden Subjektes steht.⁵ Die wesenhafte Natur

„entspricht der Wahrheit nicht. Die wahre Ansicht des Stagiriten ist vielmehr diese: Sittlich gut ist, was der vernünftigen Natur des Menschen nach ihrer Arteigentümlichkeit angemessen oder geziemend ist, so dass also die menschliche Natur selbst, insofern sie eine vernünftige ist, den nächsten Massstab des sittlich Guten abgibt.“ — M. E. ist der Unterschied beider Meinungen nur formeller Art.

¹ Auch über den näheren Charakter des thomistischen Prinzips besteht eine Kontroverse zwischen Cathrein und Mausbach (s. Philos. Jahrb. 1901, 90 ff.). Der erstere versucht den Nachweis, dass dieses Prinzip zunächst und ursprünglich in der formellen Beziehung des Objektes bzw. der Handlung zur menschlichen Natur bestehe, während letzterer, ohne die Beziehung auf die menschliche Natur auszuschliessen, beweisen will, dass nach Thomas „die Beziehung auf das Endziel das aller Sittlichkeit Gemeinsame sei“, also letztlich die unmittelbare Beziehung auf Gott. Der Gegensatz beider Ansichten liegt schliesslich nur darin, dass C. die menschl. Natur mehr als unmittelbares, M. dieselbe mehr als mittelbares Prinzip aufgefasst wissen will.

² Vgl. die ausführliche Darlegung bei Cathrein, *Moralphil* I⁴ 164 ff.

³ Vgl. o. S. 50 ff.

⁴ S. th. 1, 2 q. 18 a. 5: In actibus humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem, quia . . . bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem, quod est praeter rationem. Unicuique enim rei est bonum, quod convenit ei secundum suam formam, et malum, quod est praeter ordinem suae formae. Patet ergo, quod differentia boni et mali circa obiectum considerata comparatur per se ad rationem, sc. secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens. Vgl. *ibid.* q. 20 a. 2; *ibid.* q. 71 a. 2.

⁵ S. th. 1, 2 q. 54 a. 3; de mal. q. 2 a. 4.

des Menschen liegt nun in der Vernunft, weil diese ihn als spezifisch menschliches Wesen konstituiert.¹ Deswegen ist die Beziehung auf die Vernunft bei der sittlichen Wertung der menschlichen Handlungen als erstes Kriterium ins Auge zu fassen. Die ganze sittliche Ordnung ist wesentlich eine vernünftige Ordnung, und sittlich, tugendhaft handeln heißt vernünftig handeln.²

Daraus ergibt sich nun die weitere Folgerung: Da es Handlungen gibt, die in keiner Weise mit der vernünftigen Natur des Menschen in Einklang stehen, auch absolut nicht durch irgendwelche Aenderungen sich mit dieser in Uebereinstimmung setzen lassen, so sind dieselben absolut schlecht, unabhängig von jedem Gesetze, so daß sie unter keinen Umständen erlaubt werden können. Andererseits gibt es auch Handlungen, die an sich, ihrem Wesen nach der menschlichen Natur angemessen und darum an sich gut sind. Auf dieser Grundlage baut Thomas das natürliche Sittengesetz und die Tugendordnung auf, und der große Vorzug dieses Aufbaues liegt gerade darin, daß durch die enge Verbindung mit der menschlichen Natur die sittliche Ordnung einen unwandelbaren Charakter gewinnt.

5. Naturgesetz und menschliche Natur.

Sache der Vernunft ist es, die sittliche Würdigung der Dinge und Handlungen vorzunehmen.³ Sehr oft bemerkt Thomas, daß die „menschliche Tätigkeit ihren sittlichen Gehalt wesentlich vom Gegenstande bezieht, insofern dieser dem richtigen Urteile der Vernunft entspricht oder nicht entspricht, insofern also dadurch auch die Tätigkeit selber Maß und Ordnung von der Vernunft mittelst des Gegenstandes empfängt.“⁴ Den inneren psychologischen Pro-

¹ S. th. 1, 2 q. 71 a. 2: *Natura uniuscuiusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem.*

² S. th. 1, 2 q. 71 a. 2: *Virtus humana, quae hominem facit bonum et opus eius bonum reddit, in tantum est secundum naturam hominis, in quantum convenit rationi, et in tantum est contra naturam hominis, in quantum est contra ordinem rationis.*

³ S. th. 1, 2 q. 19 a. 1 ad 3: *Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum.*

⁴ Feldner, Das innerste Wesen der Sittlichkeit nach S. Thomas von Aquin 315.

zeß erklärt er so, daß die Vernunft die von ihr erkannte objektive Moralität der vorliegenden Handlung dem Willen vorlegt, der dann seinerseits die Entscheidung zu treffen hat.¹ Bis dahin, wo es sich nur um Feststellung der objektiven Gutheit oder Schlechtigkeit gehandelt hat, ist der Wille außer Betracht geblieben, das Urteil der Vernunft genügt dazu allein. Denn in der Vernunft, nicht im Willen liegen die Begriffe wahr und falsch, gut und böse. Der Wille ist, an sich betrachtet, weder gut noch schlecht, sondern verhält sich dem Guten und Schlechten gegenüber in Form der Potenz.² Wenn nun der Wille praktisch eingreift, dem Urteile der Vernunft gemäß oder zuwider handelt, so erhält die objektive Moralität der Handlung eine subjektive Seite, für die der freie Wille verantwortlich ist. Während die objektive Moralität in der Handlung selbst liegt, je nachdem dieselbe der vernünftigen Natur des Menschen angepaßt ist oder nicht, gründet die subjektive Gutheit oder Schlechtigkeit allein im Willen, und durch diese erst wird der Mensch formell gut oder schlecht.³

In dem Umstande, daß der Wille vor seiner Entscheidung an das Urteil des Intellektes gewiesen ist, und von diesem sein sittliches Tun als gut oder schlecht bewertet wird, liegt eine der Hauptgründe, die Thomas für die Superiorität des intellektiven Vermögens über den Willen anführt. Es ist hier nicht der Ort, des näheren auf diese mehr psychologische und erkenntnistheoretische Frage nach dem Verhältnis der beiden Vermögen zueinander einzugehen.⁴ Indes ist diese Frage für die Ethik insofern von besonderer Wichtigkeit, als die Gesamtbehandlung der sittlichen Grundlagen ein wesentlich anderes Gepräge erhält, wenn der In-

¹ S. th. 1, 2 q. 19 a. 1 ad 3: Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum; et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris et causat bonitatem moralem in actu voluntatis.

² De mal. q. 2 a. 3 ad 2: Voluntas secundum se considerata nec est bona nec mala, sed se habet in potentia ad bonum vel malum.

³ C. gent. l. 3 c. 116: Voluntas bona est ex eo, quod vult bonum . . . ; quanto igitur huiusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus. Vgl. Cathrein, Moralphil. I⁴ 170 ff.

⁴ Vgl. Willmann, Gesch. d. Ideal. II² 436: „Thomas erklärt den Verstand für das höhere Vermögen, weil er die ratio boni zum Inhalte hat, der Wille dagegen nur das bonum; der Verstand nimmt seinen Gegenstand in sich auf, der Wille neigt sich seinem Gegenstande nur zu.“ Vgl. ferner Werner, Joh. Duns Scotus 306 ff.; sowie v. Hertling, Augustinus-Citate 545, 552, 565 ff., wo besonders die Uebereinstimmung zwischen Aristoteles, Augustin und Thomas dargetan wird.

tellect dem Willen oder umgekehrt der Wille dem Intellekt als superior vorangestellt wird. In unserer Frage tritt diese Erscheinung deutlich hervor in dem Gegensatz, den Duns Scotus zu Thomas einnimmt. Letzterer erkennt dem Intellekte den Vorrang zu. Nicht zuletzt dadurch, daß Thomas die gesamte sittliche Ordnung als eine auf Vernunft und Wahrheit ruhende auffaßt, daß er die einzelne sittliche Betätigung von der sachlichen Beurteilung des Intellektes abhängig macht und der Willkür des Willens entzieht, daß er den Intellekt über den Willen stellt, fundamementiert er im Gegensatz zu Scotus die unabänderliche Eigenart des Naturgesetzes; deswegen aber der thomistischen Ethik den Vorwurf des Intellektualismus zu machen und von einer Verstandesmoral zu reden, ist ebenso ungerecht wie unsachlich.¹

Bei der hervorstechenden Betonung des rationellen Momentes in der ethischen Ordnung hält sich Thomas einerseits frei von der Autonomie der Vernunft, wie sie später in dem ethischen Rationalismus, besonders unter Kant zum Ausdruck kam, andererseits ebenso frei von unerlaubten Konzessionen an die sinnliche Seite des Menschen. In letzterer Beziehung hebt er wiederholt mit Nachdruck hervor, daß innerhalb des Menschen nur dann sittliche Ordnung vorhanden sein könne, wenn alle sinnlichen Neigungen und Triebe der Herrschaft der Vernunft unterworfen seien.² Es hieße ja auch tatsächlich, die sittliche Harmonie im Menschen gänzlich zerstören, es hieße das ganze natürliche Sittengesetz über den Haufen werfen, wollte man die sinnlichen Neigungen unbekümmert um das Urteil der Vernunft befriedigen, und alles dasjenige, was den entfesselten Leidenschaften Befriedigung verschafft, als sittlich gut bezeichnen. Eine solche Auffassung kann nur auf einem durch und durch materialistischen Boden aufkommen, liegt aber der ethischen Lebens- und Weltanschauung eines hl. Thomas so fern wie nur möglich.

¹ Einen solchen Vorwurf erhebt u. a. Ziegler, Geschichte der Ethik II 300 f.

² C. gent. I. 3 a. 129: *Secundum naturalem ordinem corpus hominis est propter animam et inferiores virtutes animae propter rationem, sicut et in aliis rebus materia est propter formam et instrumenta propter principalem agentem. . . . Est igitur naturaliter rectum, quod sic procuratur ab homine corpus et inferiores vires animae, ut ex hoc et actus rationis et bonum ipsius minime impediatur, magis autem iuvetur.*

Die innerlich notwendige Beziehung des natürlichen Sittengesetzes zur menschlichen Natur und die darin gründende Unwandelbarkeit der sittlichen Normen springt weiterhin in die Augen, wenn wir auf den metaphysischen Begriff des Guten zurückgreifen. Ist die Vernunft die erste und nächste Regel zur Beurteilung der sittlichen Qualität,¹ so fragt es sich, woher die Vernunft ihrerseits den Maßstab nimmt, nach welchem sie die Angemessenheit des Objektes und der Handlung zur menschlichen Natur bemißt. Dieser Maßstab kann nur das Gute als solches und zwar das sittlich Gute (*bonum honestum*) sein. Das Wesen dieser Gutheit verlegt Thomas mit Aristoteles in die Zweckbeziehung und Zielstrebigkeit.² Das sittlich Gute ist das seiner selbst wegen Erstrebens- und Begehrnswerte. In dieser Fassung des Begriffs liegt allerdings auch die Wurzel des *Moralpositivismus*, wie ihn namentlich Hobbes formuliert hat, der die sittliche Ordnung letzthin von dem Willen einer äußeren Autorität abhängig macht. Hobbes nämlich folgert aus dem aristotelischen Begriffe des Guten, von dem auch er in seinem ethischen System ausgeht, daß das Gute als das Begehrnswerte individuell für jeden Menschen verschieden sei; was dem einen erstrebenswert erscheine, sei es nicht zugleich auch für den andern; ja, was für diesen gut, könne für jenen schlecht sein. Daher müsse der Staat als höchste irdische Autorität es in die Hand nehmen, die Grundnormen des Sittlichen gesetzlich festzulegen. Daß damit die absolute Gültigkeit und die unveränderliche Sicherheit der Sittlichkeitsprinzipien ganz und gar preisgegeben ist, leuchtet sofort ein. Hobbes übersieht — und darin liegt der Grundirrtum seines Systems —, daß die menschliche Natur bei allen individuellen Trägern als wesentlich einheitliche und gleiche stets wiederkehrt, und daß darum trotz aller individueller Verschiedenheit die natürlichen Neigungen und Strebungen immer dieselben sind.³ Diesen letz-

¹ S. th. 1, 2 q. 71 a. 6: *Regula propinqua et homogenea*.

² *Ethic. Nic. I 1, 1094 a 3*: *Καλῶς ἀπεφύγαντο τὰγαθόν, ὃ πάντ' ἐφίεται*. — Thomas übersetzt: *Bonum est, quod omnia appetunt* u. lehrt: *Ratio boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile* (S. th. 1 q. 5 a. 1).

³ Thomas Hobbes, *De homine* c. 11 n. 4 (Ausg. v. Wilh. Molesworth, London 1839): *Omnibus rebus, quae appetuntur, quatenus appetuntur, nomen commune est bonum; et rebus omnibus, quas fugimus, malum. Itaque bonum bene definivit Aristoteles, illud esse, quod omnes appetunt. Sed cum alia alii*

teren Umstand hebt dagegen Thomas mit Nachdruck hervor. Wenn er auf denselben aristotelischen Begriff zurückgeht,¹ lehrt er die allgemeine und wurzelhafte Wesensgleichheit der menschlichen Natur, deren Streben wesentlich auf die gleichen Objekte und Güter hinziele, und zieht daraus die richtige Folgerung, daß das sittlich Gute und Böse nicht nach der Individualität des einzelnen, sondern nach den gleichen Naturneigungen der Gesamtheit zu bestimmen sei.² So zeigt sich schon gleich am Ausgangspunkte einer der prinzipiellen Unterschiede zwischen der Ethik Hobbes' und der des hl. Thomas.

Auf den Begriff des Guten nun als den Hauptbegriff der praktischen Vernunft führt Thomas das erste praktische Prinzip zurück, nämlich den Grundsatz, das Gute zu tun und zu erstreben, das Böse zu meiden.³ Auf dieses Prinzip gründen alle anderen Gebote des Naturgesetzes, so zwar, daß alles das nach dem Naturgesetze zu tun oder zu meiden ist, was die praktische Vernunft als ein natürliches Gut für den Menschen erfaßt. Weil aber das Gute den Charakter des Zweckes und das Böse den des Gegenteils hat, so anerkennt die praktische Vernunft naturgemäß alles als gut und folglich als erstrebenswert, wozu der Mensch eine natürliche Neigung besitzt, das Gegenteil davon aber als etwas, was schlecht und zu meiden ist. Darum richtet sich nach der Ordnung der natürlichen Neigungen auch die Ordnung in den Geboten des Naturgesetzes.⁴

appetant et fugiant, necesse est multa esse, quae aliquibus bona, aliquibus mala sunt . . . Sunt ergo bonum et malum appetentibus et fugientibus correlata . . . Simpliciter bonum dici non potest, cum quicquid bonum est, bonum sit aliquibus vel alicui.

¹ S. th. 1 q. 5 a. 1 u. an vielen anderen Stellen.

² Vgl. dazu Cathrein, Moralphil. I⁴ 140 u. 181.

³ S. th. 1, 2 q. 94 a. 2.

⁴ S. th. 1, 2 q. 94 a. 2: Hoc est primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum; et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut sc. omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est, quod omnia illa, ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona et per consequens ut opere prosequenda et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae.

Der Reihenfolge nach führt dann Thomas die natürlichen Neigungen des Menschen auf, zuerst diejenigen, die er als Substanz mit allen anderen Substanzen gemein hat, die vor allem die Erhaltung des Daseins zum Gegenstande haben, dann alle diejenigen, welche dem Menschen eigen sind, insofern er ein sinnliches Lebewesen ist. Hier kommen namentlich die Geschlechtsverbindung und die Erziehung der Nachkommenschaft in Betracht. An dritter Stelle werden die Neigungen genannt, die dem Menschen kraft seiner eigentümlichen Vernunftnatur innewohnen und den eigentlichen Gegenstand des natürlichen Sittengesetzes bilden. Jene Güter, die der Mensch auf Grund der beiden ersten Neigungsarten erstrebt, können nur insofern unter die ethische Ordnung fallen, als der Mensch auch hier als Vernunftwesen handelt und auch diese untergeordneten Neigungen mit Bewußtsein und Freiheit ihrem Ziele entgegenführt. So ergeben sich von dem unwandelbaren Begriff des Guten aus im einzelnen alle jene Grundforderungen der Sittlichkeit, wie sie im Dekalog enthalten sind. Wie grundlegend gerade die Verknüpfung der sittlichen Ordnung mit der menschlichen Natur für die prinzipielle Unveränderlichkeit des Sittengesetzes ist, spricht sehr gut Cathrein aus: „Faßt man die menschliche Natur nach ihrer Wesenheit ins Auge, so ist sie etwas Unwandelbares, allen Menschen immer und überall Gemeinsames, das sich ebenso wenig ändert als das Wesen eines Kreises. Deshalb lassen sich aus der menschlichen Natur, wenn man von allem Unwesentlichen und Zufälligen absieht, ganz allgemeine und unwandelbare Regeln des Verhaltens herleiten, die für alle Zeiten und Orte in gleicher Weise gelten und doch nach der Verschiedenheit der konkreten, individuellen Umstände sehr mannigfaltige Anwendungen zulassen.“¹

Bei dieser wesenhaften Beziehung der Sittlichkeit zur menschlichen Natur wäre eine Aenderung, ein Aufhören oder Verschwinden des Naturgesetzes nur denkbar, wenn es möglich wäre, daß die menschliche Natur sich wesentlich, d. h. in ihrem vernünftig-sittlichen Charakter änderte. Gott selbst aber kann an dieser Natur, solange sie eine menschliche bleiben soll, keine Aenderung vornehmen, ohne sich selber zu widersprechen. Daraus zieht nun Thomas folgerichtig den Schluß, daß auch das Sittengesetz als

¹ Moralphil. I⁴ 182 f.

ethisches Gesetz der menschlichen Natur in sich unwandelbar ist,¹ und faßt dabei zunächst die allgemeinsten Sätze desselben ins Auge.² Die Pflicht, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, ruht allen Menschen im tiefsten Bewußtsein, ist gemeinsame Ueberzeugung aller Völker und Zeiten, ist schlechthin Pflicht der Natur.³

Thomas vertritt diese Ansicht aprioristisch. Ihm stand noch nicht zur Seite das reiche Material, das erst die neuere Zeit über das Kultur- und Sittenleben fast sämtlicher Völker der Erde zusammengehäuft hat, und wodurch die Anschauung des Aquinaten von der Allgemeinheit der sittlichen Grundbegriffe und Grundgesetze in überraschender Weise bestätigt wird. Die heutige Völkerkunde weiß keinen noch so entarteten Stamm anzugeben, bei welchem nicht die gleichen sittlichen Grundsätze wie bei den Kulturvölkern heilig gehalten würden.⁴ Indes hebt Thomas mit Nachdruck hervor, daß es sich hierbei nur um die ganz allgemeinen Sittengesetze handle (*principia communia und communissima*), während er hinsichtlich der mehr abgeleiteten Gesetze eine teilweise Unkenntnis und Korruption unbedenklich zugeibt, und zwar sowohl bei einzelnen Individuen als auch bei ganzen Völkern.⁵ Er erinnert z. B. daran, daß die alten Germanen Diebstahl und Raub nicht als in sich unerlaubt angesehen hätten.⁶

¹ S. th. 1, 2 q. 94 a. 6: *Lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali.*

² In 3 dist. 37 a. 3 sol.: *Quaedam sunt leges, quae ipsi rationi sunt inditae, quae sunt prima mensura et regula omnium actuum et hae nullo modo deficiunt sicut nec regimen rationis deficere potest, ut aliquando esse non debeat: et hae leges ius naturale dicuntur.*

³ S. th. 1, 2 q. 94 a. 6: *Lex tua (Dei) scripta est in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas.* Vgl. o. S. 24³.

⁴ Vgl. Cathrein, *Moralphil.* I⁴ 569—677. Viele Belege liefert auch Schneider, *Die Naturvölker* II 286 ff., 298, 484 u. a., Ders., *Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewusstseins* 56, 72—107.

⁵ S. th. 1, 2 q. 94 a. 5: *Quantum ad prima principia legis naturae lex naturae est omnino immutabilis; quantum autem ad secunda praecepta . . . sic lex naturalis non immutatur, quin ut in pluribus sit rectum, quod lex naturalis habet; potest tamen mutari et in aliquo particulari et in paucioribus propter aliquas speciales causas impediens observantiam talium praeceptorum.* Ferner *ibid.* a. 6: *Deletur (lex nat.) in particulari operabili, secundum quod rationi impeditur applicare commune principium ad particulare operabile.*

⁶ *Ibid.* a. 4: *Apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae (Caesar, De bello Gallico c. 6) und *ibid.* a. 6 (vitia contra naturam).*

Wiederum zeigt auch hier die Kulturgeschichte zur Bestätigung dessen, was Thomas behauptet, zu Zeiten des Verfalls einen solchen religiösen und sittlichen Tiefstand einzelner Völker auf, daß die unnatürlichsten Laster als Tugenden gefeiert und zur Ehre der Götter geübt wurden.¹ Allein auch solche Erscheinungen vermögen nur eine Ausnahme zu statuieren, ohne grundsätzlich die allgemeine Geltung des Naturgesetzes zu erschüttern, da auch das am tiefsten gesunkene Volk das objektiv Böse schließlich nur unter dem Scheine des Guten ausübt. In letzter Linie handelt es sich auch bei solchen sittlichen Verirrungen vielfach nur um eine verkehrte Anwendung der obersten Sittengesetze auf das Leben und die Verhältnisse. Daß das sittlich Gute stets zu tun und das sittlich Schlechte stets zu meiden sei, — dieser Grundsatz ist niemals aus dem Bewußtsein eines Volkes entschwunden trotz aller historischen und kulturellen Wandlungen, trotz aller religiösen und sittlichen Entartung. Dagegen die Bestimmung dessen, was in einzelnen Fällen, unter besonderen Verhältnissen als praktisch gut und böse zu gelten hat, war und ist mancherlei Schwankungen unterstellt.

Trifft diese Tatsache bei ganzen Völkern zu, dann noch mehr bei einzelnen Menschen. Nur zu oft greifen da, wo aus den allgemeinen Sittlichkeitsprinzipien praktische Regeln abgeleitet werden sollen, die Leidenschaften irreführend ein, so daß die Stimme der gesunden Vernunft übertönt und das Diktamen des Gewissens behindert wird. Zunächst sind es äußere Einflüsse, welche Zerstreuung und Verwirrung in das ruhige Ueberlegen hineintragen und das klare Urteil der Vernunft trüben. Dann stellt sich störend entgegen die Einflüsterung der sinnlichen Lust, die nur zu gern den Menschen in Gegensatz zur besseren Vernunftkenntnis treiben möchte. An dritter Stelle sind zu nennen körperlich-animalische Hemmnisse, wie Schlaf und Trunkenheit, die den tatsächlichen Gebrauch der Vernunft zeitweilig aufheben. Außerdem üben nicht selten die ins Uebermaß gesteigerten konkupisibelen und irasibelen Affekte in der rechten Anwendung des Naturgesetzes einen verwirrenden Einfluß aus.²

¹ Belege s. bei Döllinger, Heidentum und Judentum 679—693, 712—721.

² S. th. 1, 2 q. 77 a. 2: (Passio) impedit (rationem) tripliciter: primo quidem per quandam distractionem, secundo per contrarietatem, quia plerumque passio inclinatur ad contrarium huius, quod scientia universalis habet, tertio per quan-

Bei dieser ganzen Erörterung, bei welcher nicht die Unwandelbarkeit der sittlichen Prinzipien als solcher, vielmehr deren praktische Applikation in Frage kommt, offenbart Thomas ein tiefes psychologisches Verständniß der menschlichen Natur. Er betrachtet den Menschen nicht einseitig nach seiner rein geistigen Seite, sondern faßt ihn so, wie er ist, als ein Wesen aus Geist und Materie, aus Seele und Leib zu einer Natur zusammengesetzt. Wie sehr er auch die überragende Bedeutung und Herrschaft der Seele und des Geistigen zu würdigen weiß, so vergißt er doch niemals den innigen Zusammenhang und die gegenseitige Abhängigkeit jener beiden Wesensbestandteile des Menschen. Wie anderswo, so zeigt er auch hier seine kongeniale Verwandtschaft mit Augustin, dem tiefen Kenner des menschlichen Herzens. Wenn mitunter, besonders in Hinsicht auf die Naturgesetze zweiter Ordnung, eine Unkenntnis und Verirrung unter den Menschen sich vorfindet, so sucht Thomas mit Recht die Schuld nicht so sehr in der Vernunft, als vielmehr in einem Willen, der durch verkehrte Erziehung und schlechte Gewohnheit sittlich verderbt worden ist.¹

6. Ethische und spekulative Ordnung.

Thomas erwähnt in seinem ethischen System an vielen Stellen einen Parallelismus zwischen den obersten Denk- und Sittengesetzen, um von hier aus die Stabilität der ethischen Ordnung klarer zu beleuchten. In der Gedankenwelt gibt es feste, unantastbare Grenzl意思, von welchen die gesunde Spekulation sich nicht entfernen darf, ohne sich selber aufzuheben: die höchsten Denkgesetze. Sobald der Mensch zum Bewußtsein gelangt und zu denken beginnt, sieht er sich an diese Gesetze gebunden, die mit zwingender Macht sein Denken beherrschen und ordnen, es zügeln und einengen, zugleich aber es festigen und erweitern. Ueber dem Intellekt und seiner spekulativen Tätigkeit steht wie ein leuchtender und orientierender Stern von ewig klarem Glanz das große Gesetz des Wi-

dam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exeat.

¹ S. th. 1, 2 q. 94 a. 4: Aliqui habent depravatam rationem ex passione seu ex mala consuetudine seu ex mala habitudine naturae. Ibid. a. 6: Quantum ad alia praecepta secundaria potest lex naturalis deleri de cordibus hominum vel propter malas persuasiones vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos.

derspruchs: *Non est simul affirmare et negare*. Demselben liegt zu Grunde der nackte Begriff des Seins, der erste und schwerste Begriff der Metaphysik.¹ Wie das Sein unter dem Gesichtspunkt der ontologischen Wahrheit Objekt des Intellektes ist, so stellt es sich, als Gutheit betrachtet, der praktischen Vernunft und dem Willen als Ziel und Gegenstand dar. Das Gute ist das Erste, was die praktische Vernunft erfaßt.² Auch hier, im Gebiete der praktischen Vernunft, gibt es keine Willkür und Gesetzlosigkeit, sondern es herrschen strenge und feste Regeln, die zuletzt wieder auf eine Norm, einen Begriff zurücklaufen. Wie der Intellekt nur nach der Erkenntnis der Wahrheit strebt, so vermag der Wille nur das Gute als solches zu intendieren. Wahrheit und Gutheit sind ontologisch eins, verschieden nur in der formalen Beziehung auf Verstand und Willen, es sind Wechselbegriffe, die letzthin dieselbe Sache bezeichnen. Daher das metaphysische Axiom: *Verum et bonum convertuntur*. Indem Thomas so die ethische und spekulative Ordnung aus einer gemeinsamen Quelle herleitet, läßt er die erstere teilnehmen an dem unwandelbaren Charakter, der der letzteren anerkanntermaßen zukommt. Darum ist die sittliche Ordnung eine Ordnung der Wahrheit, ihre Gesetze sind Gesetze der Wahrheit. Gleich dem obersten Denkgesetz ist auch das oberste Gesetz der Ethik nicht etwas von außen an den Menschen Herangetretenes, nicht etwas, was sich durch Erziehung, Sitte und Gewohnheit herausgebildet hat, nicht etwas Ererbtes oder Erlern-tes, sondern etwas, was innerlichst aus seiner Natur quillt, was nie anders gewesen ist und niemals anders werden kann. Das Grundgesetz des praktischen Handelns, das Gute zu tun, bricht mit einer Art elementaren Gewalt aus dem Wesen der praktischen Vernunft hervor, um das ganze Tun und Lassen des Menschen unter den Zweckbegriff des Guten zu stellen. Dabei zeigt sich in der Einzelauffassung dessen, was gut ist, wie schon vorhin hervorgehoben, entsprechend den individuellen Anschauun-

¹ S. th. 1, 2 q. 94 a. 2: *Illud, quod primo cadit in apprehensione, est ens . . . ; et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non-entis.*

² S. th. 1, 2 q. 94 a. 2: *Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam . . . Sicut ens est primum, quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum, quod cadit in apprehensione practicae rationis*

gen der Menschen eine wechselvolle Verschiedenheit. In dieser Beziehung redet Thomas von einer *Einheit* und *Mannigfaltigkeit* des natürlichen Sittengesetzes.¹ Während die Einheit sich in jenem ersten ethischen Grundsatz zeigt, offenbart sich die Mannigfaltigkeit eben inbezug auf die verschiedenen Objekte, auf die das Strebevermögen der einzelnen gerichtet ist. Die Einheit in der sittlichen Ordnung wird belebt durch die Mannigfaltigkeit, die Mannigfaltigkeit aber getragen und gehalten durch die Einheit.

Bei der Gegenüberstellung der intellektuellen und ethischen Ordnung ist in Hinsicht auf die beiderseitige Geltung und Unveränderlichkeit eines nicht zu übersehen, und Thomas vergißt auch nicht, eigens darauf hinzuweisen. Bei der ersteren Ordnung nämlich handelt es sich um rein gedankliche Arbeit, um innerlich notwendige abstrakte Wahrheiten, die in logischer Folgerung fast mit mathematischer Sicherheit aus den ersten Denkprinzipien sich ergeben. Wie die Prinzipien wahr sind, so eignet auch den spekulativen Ableitungen, wofern nur kein Fehler im Schluß vorliegt, schlechthin Wahrheit.² Daß aber dieselbe, obgleich sie in sich notwendig und einleuchtend (*notum quoad se*) ist, auch wirklich immer subjektiv als solche erkannt wird (*notum quoad nos*), ist damit nicht behauptet, durch die Sache selbst auch nicht gefordert. Zur Illustration dieses Gedankens verwendet Thomas den Lehrsatz der Geometrie, daß die Summe der Dreieckswinkel zwei rechten gleich ist; der Satz, an sich klar und wahr, wird erkannt und begriffen nur von demjenigen, dem genügend mathematische Einsicht zu Gebote steht.³ Anders verhält es sich nun mit den Konsequenzen aus den ersten praktischen Prinzipien. Der oberste sittliche Grundsatz ist zwar ebenso klar und unwandelbar, auch ebenso unbeweisbar wie das erste Denkgesetz. Allein — und darin liegt das Abweichende von der spekulativen Ordnung — in das ethische Gebiet spielen hinein die *k o n t i n g e n t e n* *W e c h s e l f ä l l e* des Handelns und des Lebens, auf welche bei den ethischen

¹ S. th. 1, 2 q. 94 a. 3 ad 2: *Sunt multa praecepta legis naturae in seipsis, quae tamen communicant in una radice.*

² S. th. 1, 2 q. 91 a. 3 ad 3: *Ratio practica est circa operabilia, quae sunt singularia et contingentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa; et ideo leges humanae non possunt illam infallibilitatem habere, quam habent conclusiones demonstrativae scientiarum.*

³ Ibid. a. 4.

Folgerungen und deren Anwendung Rücksicht zu nehmen ist. Gerade diese untrennbare Beziehung zu der realen Wirklichkeit muß die Ableitung ethischer Gesetze um so komplizierter und schwieriger machen, je weiter sie vom Allgemeinen ins Besondere geht. Je spezifizierter und partikulärer der Einzelfall liegt, desto unsicherer und verwickelter gestaltet sich darum auch die Anwendung der sittlichen Prinzipien.¹ Es ist sogar nicht ausgeschlossen, daß durch das Zusammentreffen von verschiedenen kontingenten Umständen ein der ethischen Beurteilung vorliegender Fall in einer Weise modifiziert wird, daß er eine vollständig andere Lösung erheischt, als er an sich, losgelöst von den Umständen, verlangt hätte. Thomas erinnert hierbei an die natürlich-sittliche Pflicht, das Depositum zurückzuerstatten. Indes, würde der Eigentümer die unverkennbare Absicht hegen, das wiedererlangte Eigentum etwa zur Schädigung der Kommunität zu mißbrauchen, so würde dieser Umstand nicht nur von der Pflicht der Restitution entbinden, sondern geradezu die entgegengesetzte Verpflichtung als naturrechtliche auferlegen, das Depositum wenigstens vorläufig in sicherer Hut zu bewahren.²

Auf der andern Seite hingegen hebt Thomas auch eigens hervor, daß die menschliche Einsicht und vor allem das sittliche Urteil so verderbt sein können, daß dadurch in der Ableitung partikulärer sittlicher Normen falsche Schlüsse zustande kommen.³ Der tiefere Grund dafür liegt darin, daß die ethischen Wahrheiten nicht allein das abstrakte Denken berühren, sondern auch als Forderungen und Pflichten an den Willen herantreten. Hier spielt wieder nicht immer die reine Vernunft, sondern oft genug eine irreführende Neigung oder Leidenschaft die ausschlaggebende Rolle.⁴

¹ S. th. 1, 2 q. 94 a. 4: *Ratio speculativa praecipue negotiatur circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere; absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingencia, in quibus sunt operationes humanae, et ideo, si in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus.*

² Ibid.: *Apud omnes hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda; et hoc quidem ut in pluribus verum est, sed potest in aliquo casu contingere, quod sit damnosum et per consequens irrationabile, si deposita reddantur.*

³ In 3 dist. 39 a. 1 ad 1: *Passiones animae non corrumpunt existimationem speculativam, sicut corrumpunt existimationem practicam, et ideo magis oportuit praecepta legis naturae in scriptis redigi quam principia speculativa.*

⁴ S. o. S. 67.

7. Naturgesetz und menschliche Gewalt.

Das Naturgesetz steht nach Thomas über allen menschlichen Autoritäten und Gesetzen, weil es als Gesetz der menschlichen Natur wesentlich ein göttliches Gesetz und daher mit göttlicher Sanktion umkleidet ist.¹ Wenn darum von außen her eine Aenderung an dasselbe herantreten könnte, so müßte eine solche schon von Gott selbst ausgehen, ob es nun Abrogation oder Derogation oder Dispensation sein mag.² Nur Gottes Autorität ist kompetent, göttliche Gesetze zu ändern. Der Mensch hätte, an sich betrachtet, nur in dem Falle dazu Berechtigung, daß er von Gott ausdrücklich bevollmächtigt worden wäre. Allein, wie im folgenden näher darzulegen ist, steht nicht einmal Gott hinsichtlich des Naturgesetzes eine wirkliche Aenderungsgewalt zu, sicherlich also ist keiner irdischen Autorität weder in Kirche noch in Staat eine derartige Gewalt übertragen worden. Auch selbst in den Fällen, in welchen eine scheinbare Dispensation seitens der Menschen vorliegt, wird sich bei näherer Betrachtung zeigen, daß dadurch der Bestand und die absolute Geltung des Naturgesetzes in keiner Weise angetastet worden sind.

Das Gleiche gilt inbezug auf die Gewohnheit, die letzthin, weil von Menschen eingeführt, auch als menschliches Gesetz zu betrachten ist.³ Wohl ist die Bildung eines Gewohnheitsrechtes in Gemäßheit und Weiterführung des Naturgesetzes statthaft (*secundum vel praeter legem naturalem*); eine solche würde aber im Sinne des hl. Thomas nicht als Aenderung, sondern nur als Ergänzung des Gesetzes anzusehen sein. Nie aber kann eine Gewohnheit gegen das göttliche und natürliche Gesetz sich bilden, weil ihr dann das erste Moment ihrer Rechtmäßigkeit, die sittliche Erlaubtheit (*honestum*), fehlen würde.⁴ Die Objekte nämlich, die das Naturgesetz umfaßt, sind, wie mehrfach hervorgehoben, in sich

¹ S. th. 1, 2 q. 91 a. 1.

² Ibid. q. 94 a. 5; q. 97 a. 3 et 4.

³ Ibid. q. 97 a. 3 ad 1: *Lex naturalis et divina procedit a voluntate divina; unde non potest mutari per consuetudinem procedentem a voluntate hominis, sed solum per auctoritatem divinam mutari potest. Et inde est, quod nulla consuetudo vim legis obtinere potest contra legem divinam vel legem naturalem.*

⁴ S. th. 2, 2 q. 100 a. 2: *Consuetudo non praeiudicat iuri naturali vel divino.*
— Quodl. 2, 8.

gut oder schlecht, abgesehen von allen positiven Bestimmungen. Eine dagegen sich richtende Gewohnheit müßte demnach die Begriffe in ihr Gegenteil verkehren, d. h. das in sich Gute schlecht oder das in sich Schlechte gut nennen und würde damit von selber als unsittlich und ungiltig sich erweisen.

Demgegenüber charakterisiert Thomas das Verhältnis des menschlichen Gesetzes zum natürlichen so, daß das erstere auf dem letzteren beruht und nur insoweit verpflichtende Kraft besitzt, als es mit dem Naturgesetze in Uebereinstimmung steht.¹ Der menschliche Gesetzgeber verliert sofort seine Kompetenz, wenn sein Gesetz mit dem Naturgesetze in Widerspruch tritt. Das trotzdem etwa erlassene Gesetz kann nie wirkliches Gesetz werden, solange der Widerspruch dauert, es ist nichts anderes als eine *corruptio legis*, der keine Verbindlichkeit zukommt.² Damit schließt also Thomas jedwede Möglichkeit aus, daß das Naturgesetz durch das menschliche Gesetz irgendwie wesentlich modifiziert oder umgestaltet werde.

Im einzelnen hat nun die Ausgestaltung und Ergänzung des natürlichen Gesetzes durch das positive in doppelter Weise vor sich zu gehen: durch *Schlußfolgerung* und *nähere Bestimmung*. Durch *Schlußfolgerung*: aus den nur allgemein lautenden naturgesetzlichen Bestimmungen werden durch die menschliche Autorität spezielle Gesetze abgeleitet unter Rücksichtnahme auf die verschiedenartigen und wechselnden Verhältnisse. Und eben durch diese Verschiedenartigkeit ist die große Menge und Mannigfaltigkeit der menschlichen Gesetze nach Ort und Zeit bedingt.³ Durch *nähere Bestimmung* (*Determination*): es ist Aufgabe der menschlichen Gesetzgebung, die allgemeinen Forderungen des Naturgesetzes näher zu umgrenzen.⁴ Wo etwa, um ein Beispiel

¹ S. th. 1, 2 q. 95 a. 2: *Omnis lex humanitas posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege aeterna derivatur.*

² *Ibid.*

³ In 3 dist. 37 q. 1 a. 3 ad 5: *Praecepta legis, quae apud diversos diversa sunt, dependent a praeceptis naturalibus, quae sunt eadem apud omnes, mediis aliquibus circumstantiis . . . et horum varietas varietatem in iure positivo causat.*

⁴ S. th. 1, 2 q. 95 a. 2: *A lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo sicut conclusiones ex principiis, alio modo sicut determinationes quaedam aliquorum communium.* Vgl. c. gent. l. 3 c. 123. Vgl. auch Cathrein, *Recht, Naturrecht u. positives Recht* 2 226 ff.

zu erwähnen, durch das Naturgesetz eine Strafe festgesetzt ist, hat das positive Gesetz näherhin Art und Maß derselben zu bestimmen.¹ Thomas fügt noch die richtige Bemerkung hinzu, daß die eigentlichen Schlußfolgerungen immerhin noch etwas von der Kraft und Geltung des Naturgesetzes selbst an sich tragen, während die Determinationen als solche formell nur auf positiv-menschlicher Festsetzung beruhen.²

Zuletzt werden von Thomas noch einzelne Einwürfe berührt, als ob doch schließlich seitens der menschlichen Autorität oder der Gewohnheit eine Aenderung des Naturgesetzes stattgefunden habe und auch tatsächlich heute noch in Form päpstlicher Dispensation vorkomme. Er weist hin auf die Gütergemeinschaft zu Anfang der Menschheit und den im Gegensatz dazu jetzt zu Recht bestehenden Privatbesitz. Ursprünglich sei offenbar der gemeinschaftliche Besitz der irdischen Güter Naturgesetz gewesen, wie auch ursprünglich für alle gleiche Freiheit geherrscht habe. Dieser frühere naturgesetzliche Zustand sei nun doch wirklich abrogiert worden, und zwar nicht durch göttliche, sondern durch menschliche Anordnung.

Zur Lösung dieses Einwandes unterscheidet Thomas treffend eine positive und negative Zugehörigkeit zum Naturgesetz, je nachdem eine Bestimmung oder Einrichtung als solche vom Naturgesetz verlangt oder nicht direkt verboten werde.³ Negativ gehöre allerdings die Gütergemeinschaft zum Naturgesetz, insofern dieses den Privatbesitz nicht als notwendig erheische und auch selbst nicht eingeführt habe. Es gehe indes zu weit, den gemeinsamen Besitz und Gebrauch der Erdengüter in Form des Kommunismus als eine positive Forderung naturrechtlicher Prin-

¹ S. th. 1, 2 q. 95 a. 2: Lex naturae habet, quod ille, qui peccat, puniatur; sed quod tali poena vel tali puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae.

² Ibid.: Ea, quae sunt primi modi, continentur in lege humana, non tamquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali, sed ea, quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent.

³ S. th. 1, 2 q. 94 a. 5 ad 3: Aliquid dicitur esse de iure naturali dupliciter, uno modo, quia ad hoc natura inclinatur, . . . alio modo, quia natura non inducit contrarium . . . Et hoc modo communis omnium possessio et una libertas dicitur esse de iure naturali, quia sc. distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem ad utilitatem humanae vitae, et sic etiam in hoc lex naturae non est mutata nisi per additionem. Vgl. s. th. 2, 2 q. 66 a. 2 ad 1: Secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum conductum.

zipien hinzustellen. Es müßte denn, was nicht möglich ist, dargetan werden können, daß die Gütergemeinschaft zu dem Stande der Unschuld vor der Erbsünde in *naturnotwendiger* Beziehung gestanden hätte.¹ Nach thomistischer Ansicht also stellt es das Naturgesetz an sich ins Belieben der Menschen, die eine oder andere Art des Besitzes zu wählen, wenn auch im gegenwärtigen Zustande der menschlichen Gesellschaft erheblich mehr Gründe für getrennten als für gemeinsamen Besitz sprechen.² In diesem Sinne liegt in der Einführung des Privatbesitzes keine Umgestaltung, sondern nur eine aus praktischen Erwägungen vollzogene Applikation des Naturrechtes durch menschliche Autorität. Wesentlich dasselbe ist nach Thomas in Hinsicht auf die Aufhebung der ursprünglichen allgemeinen Freiheit zu sagen.³

Ein weiterer Einwand gegen die absolute Geltung und Unveränderlichkeit des Naturgesetzes wird erhoben im Hinblick auf die von der Kirche, besonders von der päpstlichen Gewalt, geübte Dispensation von Gelübde und Eid. Thomas betont an vielen Stellen, daß sowohl Gelübde als Eid — beim letzteren handelt es sich hier selbstredend nur um den Versprechungseid — eine naturgesetzliche Verbindlichkeit auferlegen, und doch verkennt er weder die Tatsache noch die Erlaubtheit der kirchlichen Dispensation. Zur Klärung dieses anscheinenden Widerspruchs bemerkt er jedoch, daß Gelübde und Eid zu ihrem Zustandekommen des freien persönlichen Konsenses der Menschen bedürfen.⁴ Inbezug auf diese mehr materielle Seite der naturrechtlichen Verpflichtung steht nun der zuständigen kirchlichen Autorität das Recht zu, bestimmend zu entscheiden, ob im gegebenen

¹ Vgl. Suarez, De leg. II 14 n. 10.

² S. th. 2, 2 q. 66 a. 2. Hier werden drei Hauptgründe für die Zweckmäßigkeit und Notwendigkeit des Privateigentums angeführt. Vgl. dazu Göpfert, Moraltheol. II 90 f.

³ S. die o. S. 73³ zitierten Stellen. Auffallend an diesen Stellen ist die enge Berührung mit ähnlichen Gedanken Alexanders v. Hales. Vgl. o. S. 43³.

⁴ S. th. 2, 2 q. 88 a. 10; *ibid.* q. 89 a. 9. Vgl. dazu Suarez, De leg. II 14 n. 16: *Nam primum exemplum (pro dispensabilitate) de voto et iuramento aperte versatur in materia, quae pendet ex humano arbitrio et consensu; et ita in illorum dispensatione non relaxatur in se praeceptum legis naturalis, sed remittitur debitum ortum ex consensu humano.* Vgl. auch Lehmkühl, Theologia moralis I¹¹, Friburg 1910, n. 617.

Fälle das Versprechen unter die Verbindlichkeit des Gelübdes oder des Eides fällt oder nicht; sie kann auch das dadurch entstandene Objekt des natürlichen Sittengesetzes ändern und es so dessen Geltungsbereich entziehen. Dasjenige, was vorher unter Gelübde und Eid fiel, fällt nun infolge der Dispensation nicht mehr darunter.¹ Die erfolgte Dispens berührt also in keiner Weise die naturrechtlich unabänderliche Verbindlichkeit von Eid und Gelübde an sich, sondern befreit eigentlich nur von einer inhärierenden Pflicht, die aus dem freien Willensentschluß entstanden ist. Daß zu dieser indirekten Art der Dispensation die rechtmäßige Autorität berechtigt ist, ergibt sich aus ihrer Eigenschaft als Stellvertreterin Gottes und Hüterin der allgemeinen Ordnung. Vor allem dann erweist sich dieses Recht als einleuchtend und notwendig, wenn es zweifelhaft erscheint, ob das jeweilige Objekt des Gelübdes oder des Eides wirklich nützlich und gut ist.

Thomas erwähnt im Zusammenhang hiermit eine Theorie, die ein Gelübde nur unter der Bedingung überhaupt *zu stande kommen* läßt, daß die vorgesetzte geistliche Autorität ihre Einwilligung gebe, eine Theorie, nach welcher der verpflichtende Charakter also rein äußerlich anhaftet und eben deswegen auch durch äußern Machtspruch der Autorität aufgehoben werden kann. Mit vollem Recht verwirft er eine solche Auffassung, die sowohl die persönlichen Rechte des einzelnen ungebührlich einschränkt als auch Pflicht und Gewissen zu veräußerlichen und des inneren ethischen Wertes zu berauben droht. Wie der geistliche Obere nichts anordnen und befehlen kann, was dem göttlichen Willen offenkundig zuwiderläuft, so vermag er auch nichts nach Willkür aufzuheben und zu beseitigen, was im einzelnen Falle zweifelsohne von Gott gutgeheißen und angenommen worden ist. Wohl hat derselbe im

¹ S. th. 2, 2 q. 88 a. 10 ad 2: *Auctoritate superioris dispensantis fit, ut hoc, quod continebatur sub voto, non contineatur, inquantum determinatur in hoc casu hoc non esse congruam materiam voti; et ideo cum praelatus ecclesiae dispensat in voto, non dispensat in praecepto iuris naturalis vel divini, sed determinat id, quod cadebat sub obligatione deliberationis humanae, quae non potuit omnia circumspicere.* Vgl. *ibid.* a. 12 ad 2 et ad 3. — Ferner *ibid.* q. 89 a. 9: *Materia iuramenti promissorii est aliquid futurum, quod variari potest, ita sc. quod in aliquo eventu potest esse illicitum vel nocivum et per consequens non esse debita materia iuramenti, et ideo dispensari potest in iuramento promissorio, quia dispensatio respicit materiam iuramenti et non contrariatur praecepto divino de iuramenti observatione.*

Zweifel die Befugnis, zu bestimmen, was mehr tugendhaft und Gott mehr angenehm sei, das bestehende Gelübde zu erfüllen oder nicht.¹

Die Lösung, welche Thomas hinsichtlich der vorgebrachten Einwürfe vorbringt, muß als eine vollkommen befriedigende bezeichnet werden und ist darum auch von der Moraltheologie allgemein akzeptiert worden. Ueberhaupt ist an dieser Stelle anzuerkennen, daß seine Darlegungen über das Verhältnis der innern Sittlichkeit und Gewissenspflicht zum äußern Gesetz, wie sie insbesondere bei der Gelübdefrage zum Ausdruck kommen, eine klare und gerechte Umgrenzung der beiderseitigen Kompetenzen bekunden. Wie hoch auch seine Achtung vor dem Gesetz ist, niemals läßt er sich dazu verleiten, das positive Gesetz auf Kosten der sittlichen Grundideen zu erheben. Vielmehr zeigt er dadurch, daß er an alle menschlichen Gesetze den Maßstab dieser Ideen anlegt und zur Giltigkeit derselben stets eine nähere oder entferntere Uebereinstimmung mit letzteren verlangt, den gesunden Zug seines ethischen Denkens, wie er dadurch auch am besten dem natürlichen Sittengesetz seine unabhängige Stellung und absolute Geltung bewahrt.

8. Naturgesetz und Gott.

Hoch erhaben ragt die sittliche Weltordnung über alle menschliche Autorität und Gewalt hinaus, unberührt von deren Satzungen, selber aber der Menschen Gesetze mit höchster Sanktion bestimmend. Aber in welchem Verhältnis steht die sittliche Ordnung zu Gott? Steht sie ihm gegenüber in ähnlicher Beziehung, wie das menschliche Gesetz dem menschlichen Gesetzgeber gegenüber, so daß er sie nach seinem Willen ändern oder gar abschaffen kann? Oder ist die sittliche Ordnung derart unwandelbar, daß sich vor ihr selbst die souveräne Macht des eigenen Begründers, die Allmacht Gottes, beugen muß? Das sind Fragen, mit welchen sich die scholastischen Ethiker viel und eingehend beschäftigt, für die sie aber keine übereinstimmende Antwort gefunden haben.² Gerade

¹ S. th. 2, 2 q. 88 a. 12 ad 2. Vgl. in 4 dist. 38 q. 1 a. 1 et 4. Hinsichtlich der päpstlichen Dispensgewalt in bezug auf Bigamie vgl. besonders Quodl. 4, 13.

² Eine gute Uebersicht über die verschiedenen Antworten geben unter den nachscholastischen Theologen besonders Dominikus de Soto, De iustitia l. 2 q. 3 a. 8, Ludwig Molina, De legib. et constitut. tom. 5 tract. 5 disp. 57, Gregor von Valentia, Comment. theol. tom. 2 disp. 8 q. 4 punct. 6,

die Bestimmung des Verhältnisses, welches zwischen dem Naturgesetze und der göttlichen Allmacht obzuwalten habe, gestaltete sich in der Geschichte der mittelalterlichen Ethik zu einem der Punkte, an welchen die ethischen Geistesrichtungen sich stießen und auseinandergingen.

Auf welchem Standpunkte steht Thomas?

In einseitiger Ueberspannung eines an sich richtigen thomistischen Grundgedankens stellt Hugo Grotius den Satz auf, daß die Gebote und Verbote des natürlichen Sittengesetzes so sehr von Gott unabhängig seien, daß sie in ungestörter Geltung bleiben würden, wenn auch Gott einmal zu existieren aufhören sollte.¹ Wie falsch dieser Satz auch ist, so geht er doch von einer richtigen Idee aus, die Thomas wiederholt ausspricht, daß nämlich nicht einmal Gott das Naturgesetz abändern oder von demselben dispensieren könne. Damit ist zwar eine prinzipielle Unabhängigkeit dieses Gesetzes von Gott gelehrt, aber doch nicht in dem von Grotius gefaßten Sinne. Denn gesetzt den unmöglichen Fall, daß Gott zu existieren aufhört, so würde nicht nur die gegenwärtige Gestalt der sittlichen Ordnung, sondern die sittliche Ordnung überhaupt verschwinden. Eine grundsätzliche und radikale Trennung derselben von Gott als dem Urquell und Träger alles Seins verstößt gegen die ersten metaphysischen Wahrheiten. Unbedingt abhängig bleibt das Sittengesetz in seinem Wesen, seinem Ideengehalt von der göttlichen Vernunft, in seiner realen Existenz vom Willen Gottes. „Gott ist nicht allein der metaphysische Grund des Sittengesetzes, . . . insofern Gott jenes absolute Gut ist, dessen Erkenntnis allen sittlichen Ideen zu Grunde liegt, sondern auch der physische Grund des Gesetzes. ist Urheber desselben und im wahren Sinne Gesetzgeber.“²

und Franz Suarez, *De legib.* II 15. Vgl. auch den Artikel „Ueber Dispensation vom natürlichen Sittengesetz“ (Katholik 1878 II 357—364), der im wesentlichen die Ausführungen Gregors v. Valentia (a. a. O.) wiedergibt.

¹ *De iure belli et pac.*, Prolegom. n. 11. Vgl. hierzu Walter, *Naturrecht und Politik im Lichte der Gegenwart*,² Bonn 1871, 427, ferner Meyer, *Die Grundsätze der Sittlichkeit u. des Rechts* 48 ff. — Hugo Grotius ist wohl der erste, der zwischen der *lex naturalis* u. *lex divina* eine prinzipielle Trennung vornimmt und damit den bedenklichen Schritt zum ethischen Rationalismus u. zur Selbstvergötterung der menschl. Vernunft tut. S. Meyer a. a. O.

² Kleutgen, *Theol. d. Vorzeit* I² 603.

Thomas lehrt, wie oben dargelegt,¹ daß die ethischen Grundurteile der Menschen ihre Norm in der stets gleichen Menschenatur haben. Die menschliche Vernunft ist der erste und nächstliegende Maßstab zur Beurteilung von Gut und Böses.² Aber woher schöpft hinwiederum diese Vernunftnatur des Menschen die Ideen, nach welchen zu urteilen sie mit unbewußter, unabänderlicher Notwendigkeit gezwungen ist? Hier stehen wir mit Thomas vor einer Frage, die sich nur mit dem Hinweis auf Gott beantworten läßt. Die sittliche Ordnung mit ihrer alles überragenden Sanktion, mit ihrer unantastbaren Würde und Heiligkeit drängt das vernünftige Denken mit Gewalt zu der Quelle alles Sittlichen, zu Gott.³ Durch die Zurückführung des Moralprinzips und des gesamten Sittengesetzes auf die Wesenheit Gottes verleiht Thomas der sittlichen Weltordnung eine theologische Seite und eine göttliche Weihe. „So führen uns die sittlichen Ideen über die menschliche Natur hinaus zu dem ewigen und letzten Urgrund aller Dinge. Ist auch die menschliche Natur das unmittelbare Maß des sittlich Guten, so kann sie doch die Norm der unwandelbaren sittlichen Urteile nur insofern sein, als sie selbst die Idee des Menschen, wie sie im göttlichen Erkennen von Ewigkeit her ruht, verkörpert. Die Ideen der Dinge im göttlichen Erkennen sind aber nach ihrem Inhalte nichts anderes als die Abbilder, durch die Gott seine eigene Wesenheit als nachahmbar erkennt. Das gilt auch von der Idee des Menschen. Die göttliche Wesenheit ist also der letzte Grund, warum die menschliche Natur nach ihrem Wesen unwandelbar ist und ihr viele Handlungen notwendig entsprechen, andere widersprechen, d. h. warum es einen notwendigen, unwandelbaren Unterschied zwischen Gut und Böses gibt.“⁴

Damit ist zugleich auch ein weiterer Gedanke des Aquinaten berührt, nach welchem die sittlichen Ideen und Gesetze nicht so sehr im Willen als in der Vernunft Gottes begründet sind.⁵ Gott

¹ S. o. S. 62.

² S. th. 1, 2 q. 71 a. 6: *Regula voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogena, sc. ipsa humana ratio, alia vero est prima regula, sc. lex aeterna, quae est quasi ratio Dei.* Vgl. Willmann, *Gesch. d. Ideal.* II² 422.

³ *Ibid.* q. 61 a. 1: *Idem contrariatur Deo et rationi, cuius lumen a Deo derivatur.* Vgl. *ibid.* q. 91 a. 2.

⁴ Cathrein, *Moralphil.* I⁴ 185 f.

⁵ Vgl. dazu besonders Feldner, *Das innerste Wesen der Sittlichkeit* nach S. Thomas v. Aquin 323. — Willmann, *Gesch. d. Ideal.* II² 430: „Die

erkennt in der sittlichen Ordnung, wie sie vorliegt, eine Nachbildung seiner Wesenheit, vor allem nach der Seite seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit hin, erkennt darum in ihr eine auf Wahrheit gegründete Ordnung, die so sein muß und nicht anders sein kann. Diese Wahrheitsordnung gipfelt darin, daß immer das Niedere dem Höhern und zuletzt alles Gott, dem höchsten Gut und Endziel, unterworfen ist. Sich selbst erkennt Gott als den letzten Zweck und den Mittelpunkt der ethischen Ordnung, weil sein Wesen die Gutheit selber ist, absolut und auch relativ für alle Geschöpfe.¹ Darum kann alle Gutheit der Kreatur nur in Hinordnung zu ihm liegen, und alles, was diese Hinordnung stört oder hemmt, muß unter den Begriff des sittlich Bösen fallen. Die Beziehung der Handlung auf Gott als auf das Endziel fällt darum der Sache nach mit der Beziehung derselben auf die vernünftige Natur des Menschen zusammen, und es ist nur eine formelle Verschiedenheit, wenn man das eine oder das andere mehr in den Vordergrund stellt.²

Daß gewisse Dinge, wie Gottesliebe und Gottesverehrung, in sich gut, andere, wie Mord und Lüge, in sich schlecht sind, rührt letzthin daher, daß Gottes Intellekt deren Uebereinstimmung oder Widerspruch mit seiner Wesenheit erkennt. Auf Grund dieser Erkenntnis kann Gottes Wille nicht anders, als das eine wollen und gebieten, das andere verwerfen und verbieten. Aber bringt Thomas dadurch nicht den Willen Gottes in Abhängigkeit von Dingen außer ihm, während es doch ein Fundamentalsatz der Gotteslehre ist, daß der göttliche Wille nur geleitet und bestimmt wird durch Gottes Wesenheit selbst?³ Dieses Bedenken, das Duns Scotus zu sehr gegen Thomas ins Feld führt,

Einsicht in die Zusammengehörigkeit der transcendentalen Begriffe *ens*, *verum*, *bonum* trieb die tiefer blickenden Scholastiker dazu an, den Grund des Guten nicht bloss im Willen, sondern letztlich im Wesen Gottes zu suchen . . . Thomas sagt, dass Gott etwas vorschreibe, weil es gut ist, und seine Schüler bauten darauf die Lehre von der *perseitas boni*.“

¹ S. th. 1 q. 6 a. 2; c. gent. l. 3 c. 25; in 4 dist. 49 q. 1 a. 3.

² S. th. 1, 2 q. 19 a. 4: *In omnibus causis ordinatis effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda, quia causa secunda non agit nisi in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio.*

³ S. th. 1 q. 19 a. 3: *Voluntas divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium eius obiectum, u. viele andere Stellen. — Näheres darüber s. Pohle, Dogmatik I⁴ 213 ff.*

löst sich in der Harmonie der thomistischen Weltanschauung ganz von selbst.¹ Wenn nämlich Gott die Dinge außer sich liebt oder haßt, wird er in seinem Wollen nur bestimmt durch den Hinblick auf seine eigene Vollkommenheit, die er mit freier Notwendigkeit liebt, deren Abbild er in den außergöttlichen Dingen wahrnimmt oder vermißt.² Es ist ein tiefer Gedanke, den Thomas ausspricht, daß die göttliche Weisheit, sich selbst erkennend, alles andere erkennt und zwar nach der doppelten Richtung hin, als übereinstimmend mit sich oder sich entgegengesetzt.³

Wie es darum keine Beschränkung der göttlichen Willensfreiheit ist, wenn Gott, seiner Weisheit und Selbsterkenntnis folgend, sich selbst mit höchster und notwendigster Liebe umfaßt, so erleidet diese Freiheit auch dadurch keine Beeinträchtigung, daß sein Wille außergöttliche Dinge mit Rücksicht auf die göttliche Wesenheit notwendig gutheißt und befiehlt, verwirft und verbietet. Würde Gottes Wille anders handeln, abweichend von seiner Weisheit, so würde das einen Zwiespalt in Gottes Wesenheit selber hineintragen. Sehr richtig bemerkt Kleutgen unter Anknüpfung an Thomas: „Daß also Gott jenes Gesetz, das wir das natürliche nennen, notwendig gibt und nicht ändern kann, kommt nur daher, weil sein Wille seine vollkommenste Natur nicht aufheben, weil Gott nicht mit sich selber streiten und, wie der Apostel sagt, sich nicht selbst verleugnen kann.“⁴

Wegen der fundamentalen und wesenhaften Uebereinstimmung des göttlichen Willens mit der göttlichen Vernunft ist es absolut ausgeschlossen, daß dieser Wille jemals, losgelöst von der Vernunft, in Tätigkeit tritt und dadurch etwa die von der Weisheit Gottes normierte sittliche Weltordnung stört.⁵ Nachdem einmal

¹ S. th. 1 q. 19 a 2: *Pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se esse et alia, sed se ut finem, alia vero ut ad finem, inquantum condecet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare.*

² C. gent. I. 1 c. 75: *Cum Deus amet bonitatem suam propter ipsam, omnia autem, quae sunt, bonitatem suam participant, ex hoc ipso, quod vult et amat se, vult et amat alia.* Vgl. Kleutgen, Theol. d. Vorzeit II² 538 f.

³ Ibid.: (Deus) in se intelligit omnia alia.

⁴ Theol. d. Vorzeit II² 608.

⁵ S. th. 1, 2 q. 100 a 8 ad 2: *Dicendum, quod, sicut Apost. dicit (2. Tim. 2, 13): „Deus fidelis permanet, negare se ipsum non potest“; negaret autem seipsum, si ordinem suae iustitiae auferret, cum ipse sit sua iustitia. Et ideo in hoc Deus*

Gott die Wesenheiten der Dinge nach Maßgabe seiner Vernunft festgelegt hat, kann er sie nicht mehr ändern; nachdem er einmal den Menschen erschaffen hat, kann er ihm keine andere Natur, kann er für ihn keine andere Ordnung der Wahrheit und Sittlichkeit geben, als er tatsächlich gegeben hat. Nicht ändern kann er, ohne sich selber zu widersprechen, das Verhältnis, das er selbst auf Grund der voranleuchtenden Weisheit in seinen Willensbestimmungen zu dieser Ordnung eingenommen hat, weder im allgemeinen noch im einzelnen.

Dadurch, daß Thomas in seinem Gottesbegriff stets die harmonische Unterordnung der Allmacht unter die Ratschlüsse der Weisheit fordert, bleibt er bewahrt vor dem verhängnisvollen Irrtum, in den die späteren nominalistischen Theologen mit ihrer Lehre von der göttlichen *potentia absoluta* und *ordinata* verfielen. Daß Gott in absoluter Machtvollkommenheit im nominalistischen Sinne, abweichend von der Vernunftkenntnis, handle oder handeln könne, ist ein Gedanke, der in die Harmonie des thomistischen Gottesbegriffes schlechterdings nicht hineinpaßt. Wohl spricht auch Thomas von *potentia Dei absoluta* und *ordinata*, aber nicht zu dem Zwecke, um mit solchen Begriffen Gott ein willkürliches Eingreifen in die sittliche Weltordnung, eine durch nichts gehinderte Dispensationsmacht in bezug auf das natürliche Sittengesetz zuzuerkennen. Nach einem doppelten Gesichtspunkt unterscheidet er die beiden Begriffe: Hinsichtlich der noch zu schaffenden Welt versteht er unter *potentia absoluta* die Allmacht Gottes, in sich selbst betrachtet, allen in sich möglichen Welten gegenüber, unter *potentia ordinata* dieselbe Macht „in Beziehung auf den wirklich getroffenen Beschluß des göttlichen Willens,“ unter den möglichen Welten eine bestimmte zu erschaffen. In Hinsicht auf die tatsächlich bestehende Weltordnung nennt Thomas *potentia absoluta* die freie Macht Gottes, alles zu vollführen, was innerhalb dieser Ordnung überhaupt möglich ist; *potentia ordinata* oder *ordinaria* ist ihm „das Vermögen,

dispensare non potest, ut homini liceat non ordinate se habere ad Deum vel non subdi ordini iustitiae eius etiam in his, secundum quae homines ad invicem ordinantur. — De verit. q. 23 a. 6: Voluntas non habet rationem primae regulae, sed est regula recta; dirigitur enim per rationem et intellectum, non solum in nobis, sed et in Deo. . Dicere quod ex simplici voluntate deindeat iustitia, est dicere, quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae, quod est blasphemum. Vgl. s. th. 1 q. 21 a. 1 ad 2.

alles, was in der gegenwärtigen, durch den freien Willen Gottes bestehenden Ordnung der Dinge mit der göttlichen Weisheit und Heiligkeit übereinstimmt, zu vollbringen.“¹

Wir haben es für nötig erachtet, gerade die grundsätzliche Stellung Gottes zur sittlichen Ordnung, wie sie den Gedanken des Aquinaten zu Grunde liegt, eingehender zu beleuchten, weil eben von dort aus die unabänderliche Geltung des natürlichen Sittengesetzes im tiefsten Grunde gesichert wird. Allein es kann und muß sich hier die Frage erheben, ob nicht Gott, wenn auch nicht im ganzen und allgemeinen, so doch in einzelnen Fällen das Naturgesetz zu ändern, d. h. von dessen Verpflichtungen hie und da kraft seiner Allmacht zu dispensieren vermöge. Thomas stellt die Frage ausdrücklich, wobei er das Naturgesetz in der Form und Ausgestaltung des Dekalogs im Auge hat.² Seine Antwort fällt bedingungslos verneinend aus; der Gedankengang der Begründung ist folgender: Ziel und Zweck des Gesetzes, ganz allgemein gefaßt, sind auf das Allgemeinwohl, auf dessen Erhaltung und Förderung gerichtet, wenn überhaupt das Gesetz rechtmäßigen Bestand und bindende Kraft besitzen soll. Wo es sich, wie gewöhnlich bei den positiven menschlichen Gesetzen, mehr um Einzelbestimmungen handelt, und der Gesetzgeber dabei nicht alle möglichen Fälle vorausschauen kann, tritt mitunter die Dispensation in ihr Recht.³ Ist aber im Gesetze das Gemeinwohl selbst als zu erstrebender Zweck formell hingestellt, oder wird die grundsätzliche Wahrung der rechten Ordnung als des notwendigen Mittels zur Erhaltung des Gemeinwohles unmittelbar intendiert, so kann die Erfüllung eines solchen Gesetzes unter keinen Umständen unangebracht und für den einzelnen nachteilig sein, und muß darum die Möglichkeit einer Dispensation von demselben von vornherein als ausgeschlossen gelten.⁴

¹ Kleutgen, Theol. d. Vorzeit I² 532 f. Vgl. s. th. 1 q. 25 a. 5 ad 1: Quia potentia intelligitur ut exsequens, voluntas autem ut imperans et intellectus et sapientia ut dirigens, quod attribuitur potentiae secundum se consideratae, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam. . . . Quod autem attribuitur potentiae divinae, secundum quod exsequitur imperium voluntatis iustae, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinaria.

² S. th. 1, 2 q. 100 a. 8: Utrum praecepta decalogi sint dispensabilia, ebenso in 3 dist. 37 a. 4.

³ Vgl. o. S. 54 f.

⁴ S. th. 1, 2 q. 100 a. 8: Si qua ergo praecepta dentur, quae continent ipsam conservationem boni communis vel ipsum ordinem

Als Gesetze dieser Art faßt nun Thomas die eigentlichen Naturgesetze bzw. den Dekalog auf. Derselbe stellt in seinem ersten Teil das letzte und höchste Gut, das absolute Gemeinwohl aller Menschen, Gott selbst, unmittelbar als Ziel hin und gibt zugleich die naturgemäßen Mittel und Wege an, die unsererseits notwendig anzuwenden sind, um in den Besitz dieses Endgutes zu gelangen.¹ Daß es in irgendeiner Lage für den Menschen unnütz oder gar schädlich wäre, Gott als Ziel zu erstreben, ihn zu verehren und zu lieben, wie es die drei ersten Gebote nach ihrem wesentlichen Inhalt vorschreiben, ist undenkbar und unmöglich. Von den im dritten Gebote zum Teil enthaltenen zeremoniellen Bestimmungen ist hier selbstredend abzusehen. Thomas folgert nun daraus mit logischer Notwendigkeit, daß Gott zunächst in den drei ersten Geboten des Dekalogs niemals dispensieren könne.

Der zweite Teil des Dekalogs umfaßt das naturnotwendige Verhalten des Menschen zu sich selbst und zu den Mitmenschen im Interesse des Gesamtwohles. Das Gesamtwohl aber kann nur dann erhalten und gefördert werden, wenn die Grundlagen, auf welchen es beruht, die Gerechtigkeit und Tugend, gefestigt bleiben. Werden diese Grundlagen erschüttert, wird die von Gerechtigkeit und Tugend getragene soziale Ordnung umgestoßen, so ist es um das Gesamtwohl geschehen. Nun bezwecken die Gesetze im zweiten Teil des Dekalogs im Grunde nichts anderes als die Aufrechterhaltung und den Schutz dieser Ordnung und damit die unmittelbare Erhaltung und Förderung des *bonum commune*.² Nicht einzelne Akte werden hier geboten oder verboten, vielmehr werden in großen Umrissen die *Verhältnisse* gezeichnet, innerhalb deren die partikulären Akte zu vollziehen sind, um die sittlich-soziale Ordnung zu erhalten und deren Grundgesetz, keinem unrecht zu tun, zu erfüllen. Es kann nun wiederum nie der Fall eintreten, daß die Beobachtung dieser grundlegenden Verhältnisse für den einzelnen Menschen oder gar für die Gesamtheit von Nachteil begleitet und

iustitiae et virtutis, huiusmodi praecepta continent intentionem legislatoris et ideo indispensable sunt.

¹ S. th. 1, 2 q. 100 a. 8: *Praecepta primae tabulae, quae ordinant ad Deum, continent ipsum ordinem ad bonum commune et finale, quod Deus est.*

² *Ibid.*: *Praecepta secundae tabulae continent ordinem iustitiae inter homines observandae, ut sc. nulli fiat indebitum et cuilibet reddatur debitum.*

darum eine Abänderung erfordert wäre. Nie wird es etwa möglich werden, daß die ungerechte Tötung eines Menschen dem Gemeinwohle diene, und infolgedessen in einem Einzelfalle von diesem Verbote von Gott direkt dispensiert werde.

Aus diesen Erwägungen heraus erklärt Thomas nicht bloß den ersten Teil des Dekalogs, sondern den gesamten Dekalog als schlechthin indispensabel.¹ Berücksichtigen wir nunmehr die vorhin dargelegte sachliche Gleichheit von Naturgesetz und Dekalog, so ergibt sich als Lehre des hl. Thomas, daß das natürliche Sittengesetz weder in seinen obersten Prinzipien (*praecepta primaria*) noch in deren unmittelbaren Folgerungen (*praecepta secundaria*) einer Dispensation seitens Gottes unterliegen kann.

9. Lösung der biblischen Schwierigkeiten.

Daß einzelne Tatsachen der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte den Grundnormen der Sittlichkeit wenigstens äußerlich zu widersprechen scheinen und die absolute Unwandelbarkeit der ethischen Prinzipien zu erschüttern drohen, läßt sich nicht in Abrede stellen.² Soll das Sittengesetz eine innere, schlechthin unabhängige Gültigkeit und Geltung in sich tragen, ja, soll seine Unveränderlichkeit in den unwandelbaren Ideen Gottes ihren tiefsten Grund haben, so steht dieses Gesetz auch der göttlichen Willensmacht unantastbar und unwandelbar gegenüber, so daß bei den erwähnten biblischen Tatsachen von einer eigentlichen Dispensation Gottes von vornherein nicht die Rede sein kann.³ Aber wie sind denn jene biblischen Tatsachen zu erklären? Die Schwierigkeiten, welche sich aus ihnen ergaben, haben einige der scholastischen Ethiker dazu veranlaßt, die bedingungslose Geltung des Dekalogs der göttlichen Allmacht gegenüber einzuschränken oder dem Naturgesetz als solchem zwar volle Unveränderlichkeit zuzuerkennen, aber zugleich dem zweiten Teile des Dekalogs den naturgesetzlichen Charakter abzusprechen.⁴ Auch Thomas empfindet die Schwierigkeiten. An denselben konnte er nicht vorübergehen, ohne Stellung zu nehmen. Seinen Standpunkt konnte er nur dann

¹ S. th. 1, 2 q. 100 a. 8: *Praecepta decalogi sunt omnino indispensabilia.*

² S. o. S. 19f.

³ S. o. S. 79.

⁴ In dieser Weise versucht namentlich Duns Scotus einen Ausweg. Das Nähere darüber s. später.

festhalten, wenn es gelang, die fraglichen Tatsachen damit in Uebereinstimmung zu bringen oder wenigstens überzeugend darzutun, daß ein Widerspruch nicht vorliege.

Was im allgemeinen die Gesichtspunkte angeht, von welchen aus Thomas die Lösung unternimmt, so trifft dasselbe zu, was vorhin hinsichtlich der kirchlichen Dispensation von Eid und Gelübde gesagt worden ist.¹ Auch hier liegt nicht eine eigentliche Aufhebung der von Natur aus und darum unabänderlich bestehenden Verpflichtung vor, sondern nur eine Entfernung der Materie aus dem Bereiche der Pflicht. Thomas geht von der naturgesetzlichen Geltung des Dekalogs nicht ab, verkennt aber auch nicht das tatsächliche Vorhandensein von Dispensationen Gottes und behauptet nun — darin liegt der Kern seiner Lösung —, daß durch die letzteren nicht das Naturgesetz selbst, sondern nur die demselben zu Grunde liegenden Objekte eine Aenderung, und zwar nur in einzelnen Fällen und bei einzelnen Personen, erlitten hätten. Mit dieser Einschränkung gewinnt dann auch der ganz allgemein ausgesprochene Satz einen richtigen Sinn, daß das Naturgesetz auch heute noch für einzelne Personen in partikulären Fällen wegen spezieller Ursachen geändert werden könne,² oder der andere Satz, der fast paradox klingen möchte, daß alles, was Gott auf natürlichem Gebiete wirke, gewissermaßen natürlich sei, d. h. sich innerhalb der natürlichen Ordnung bewege.³ Wo es sich dabei um physische Gesetze handelt, liegt, wie Thomas lehrt, zwar eine wirkliche Aufhebung des Gesetzes für den betreffenden Fall vor; dagegen hebt er scharf hervor, daß bei ähnlichen Ereignissen in der moralischen Ordnung nur das Objekt geändert werde, und dieses gerade infolge der Aenderung aufhöre, Objekt des Gesetzes zu sein. Eine solche Objektsänderung, die in gewissen Dingen auch der menschlichen Autorität zusteht (Eid und Gelübde), allgemein aber nur Gott kraft seiner absoluten Oberhoheit über die Schöpfung zukommt, kann man mit späteren Theologen

¹ S. o. S. 74 f. ² S. th. 1, 2 q. 94 a. 5.

³ S. th. 1, 2 q. 94 a. 5 ad 2: In rebus naturalibus quicquid a Deo fit, est naturale quodammodo. Vgl. s. th. 1 q. 105 a. 6 ad 1, wo Thomas sich auf den tief sinnigen Satz des hl. Augustin beruft: Id est cuilibet rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus et ordo naturae (c. Faust. XXVI 3 CSEL XXV 731, 5 sq.).

füglich indirekte Dispensation nennen. Es ist nach einem thomistischen Ausdruck ein Handeln Gottes zwar nicht gegen die Natur selbst, wohl jedoch gegen den gewohnten Lauf der Natur.¹ Gott hebt dabei die Bedingungen auf, an welche der Lauf der natürlichen Ordnung geknüpft ist, der eben dann, wenn er von den gewöhnlichen Bedingungen befreit ist, einen ungewöhnlichen Weg nimmt und andere Wirkungen als sonst hervorbringt. In der Ordnung der physischen Gesetze wird durch ein solches Eingreifen Gottes das Wunder hervorgerufen. „Es ist nun kein Widerspruch gegen die Natur der Dinge und die unendliche Weisheit, daß Gott um höherer Zwecke willen diese Bedingungen nicht eintreten läßt und so die Wirkung hindert, die man nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge erwarten sollte.“²

Indes darf man nicht den wesentlichen Unterschied außer acht lassen, der insofern zwischen der physischen und der moralischen Ordnung obwaltet, als bei jener nur unbewußte und unfreie Ursachen, bei dieser aber selbstbewußte, mit Freiheit wirkende Ursachen in Frage kommen. Bei einer direkten Entbindung des Menschen vom natürlichen Sittengesetz müßte Gott nicht nur dessen natürliche Tätigkeit hindern, „sondern er müßte ihm erlauben, etwas mit Bewußtsein und Freiheit zu tun, was seiner vernünftigen Natur und der rechten Ordnung widerspricht. Eine solche Erlaubnis kann er nicht geben, ohne aufzuhören allheilig und allweise zu sein.“³

Daß nun Gott nicht direkt, wohl aber indirekt durch Objektänderung vom natürlichen Sittengesetz bzw. vom Dekalog dispensieren kann, hat nach Thomas einen doppelten Grund. Der eine liegt im Dekalog selbst, der andere auf seiten Gottes. Was den ersteren anlangt, so ist mit Recht darauf hinzuweisen, daß manche Handlungen durch Verkettung mit besonderen Umständen einen wesentlich andern Charakter annehmen können, so daß sie, während sie früher unter das Naturgesetz fielen, nunmehr demselben entzückt sind. Sodann ist zwischen absoluten und relativen Forderungen des Naturgesetzes zu unterscheiden. „Jene sind so geartet, daß ohne ihre Aufrechterhaltung die sittliche Ordnung oder doch einzelne sittliche Verhältnisse in ihrer Idee und in ihrem

¹ S. th. 1 q. 105 a. 6; *ibid.* 2, 2 q. 104 a. 4 ad 2 (*contra consuetum cursum virtutis*); *ibid.* 2, 2 q. 154 a. 2 ad 2 (*contra communem ordinem rationis*).

² Cathrein, *Moralphil.* I⁴ 405.

³ Ebenda I⁴ 406.

wesentlichen Bestande bedroht wären; diese dienen nur zur größeren relativen Vervollkommenng der sittlichen Ordnung oder zur besseren Realisierung der göttlichen Ideen und Zwecke; sie gehören also nicht eigentlich zum wesentlichen Inhalte des Naturgesetzes und sind darum auch nicht in gleichem Maße (absolut) notwendig und unveränderlich wie die Forderungen der ersteren Art¹. Dahin gehören u. a. die Bestimmungen über Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe.

Hinsichtlich des zweiten Grundes ist das absolute Eigentumsrecht Gottes über das gesamte sichtbare und unsichtbare Universum von ausschlaggebender Bedeutung. Gott allein steht über Sachen und Personen ein volles Verfügungsrecht zu, auf Grund dessen er in der geschöpflichen Ordnung Aenderungen treffen kann, die jedweder menschlichen Autorität wegen ihres unzureichenden Rechtes ganz und gar unerlaubt wären. Von Thomas werden als Rechtstitel für Gott geltend gemacht die Tatsachen der Erschaffung, der Erhaltung und der Erlösung der Welt, zuletzt das ewige Endziel.²

Nach Vorausschickung dieser orientierenden Gesichtspunkte erkennen wir, daß es für Thomas nicht zu schwer sein kann, die biblischen Einwände zu lösen und die Offenbarungstatsachen mit dem unwandelbaren Charakter des Naturgesetzes in Einklang zu setzen. Hinsichtlich des Opferbefehls an Abraham zunächst liegt deswegen keine Aufhebung des Naturgesetzes (5. Gebot) vor, weil Gott in diesem Falle nur von seinem absoluten Recht über Leben und Tod Gebrauch macht. Er ist es, der das Leben gibt, und der es nehmen kann, wann und wie es ihm beliebt, ohne sich eines Unrechtes gegen die Menschen schuldig zu machen. Das fünfte Gebot verbietet, wie es auf der Hand liegt, nur die ungerechte Tötung. Wenn aber Gott, dem das menschliche Leben bedingungslos gehört, den Tod selbst bewirkt oder einen Menschen mit der Ausführung eines Todesbefehls betraut, so hört damit die Tötung von selber auf, ungerecht zu sein, und der von Gott beauftragte Vollstrecker handelt, dem gerechten und erlaubten Befehle Gottes entsprechend, nicht gegen das Naturgesetz.³ Durch das besondere Eingreifen

¹ Simar, *Moraltheol.* 35.

² S. th. 1 q. 13 a. 7 ad 5; *ibid.* 1 q. 44 a. 4; *ibid.* 3 q. 35 a. 5. Vgl. zum Ganzen Pohle, *Dogmatik* I⁴ 147.

³ S. th. 1, 2 q. 100 a. 8 ad 3: *Occisio hominis prohibetur in decalogo, secundum quod habet rationem indebiti . . . Abraham cum consensit occi-*

Gottes wird die ihrem natürlichen Inhalte nach unsittliche Handlung des Tötens dergestalt verändert, daß sie dem Rahmen des Naturgesetzes entzogen ist.¹ Dazu kommt noch nach Thomas feinsinniger Bemerkung, daß infolge der Erbsünde das menschliche Leben verwirkt und der Tod für alle als Strafe verhängt ist. Dadurch erwächst Gott ein neuer, spezieller Rechtstitel auf das Leben des Menschen.²

In gleicher Machtvollkommenheit konnte Gott in dem andern Falle den Aegyptern ihr Eigentum nehmen und es den Israeliten übertragen. Unter stillschweigender Voraussetzung dieser Sentenz Gottes, die offenbar in dem Auftrage zur Wegnahme der Güter eingeschlossen war, mußte die Handlungsweise der Israeliten aufhören, Eigentumsverletzung oder Diebstahl zu sein, ganz abgesehen von der andern Frage, ob die Aegypter wirklich im rechtmäßigen Besitz der in Rede stehenden Gütersich befanden. Wiederum und einzig dadurch, daß Gott auf Grund seines absoluten Rechtes die menschlichen Eigentumsverhältnisse änderte, gewann die Sachlage eine solche Umgestaltung, daß das siebente Gebot nicht mehr in Anwendung kam. Was die Israeliten wegnahmen, war nicht mehr fremdes, sondern ihr eigenes Gut, weil es durch besondere Verfügung Gottes ihr eigenes geworden war.³

Von dem gleichen sachlichen Gesichtspunkt der absoluten Oberhoheit Gottes beleuchtet und erklärt Thomas auch den Auftrag Gottes an den Propheten Osee und die daraufhin erfolgte

dere filium, non consensit in homicidium, quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui est dominus vitae et mortis; ipse enim est, qui poenam mortis infligit omnibus hominibus iustis et iniustis pro peccato primi parentis; cuius sententiae si homo sit exsecutor auctoritate divina, non erit homicida, sicut nec Deus.

¹ S. th. 2, 2 q. 99 a. 4 ad 2: Praeceptum Abrahae factum, quod filium innocentem occideret, non fuit contra iustitiam, quia Deus est auctor mortis et vitae. Ferner *ibid.* 1, 2 q. 94 a. 5 ad 2. Hierbei greift Thomas auf Alexander von Hales zurück.

² S. th. 1, 2 q. 94 a. 5 ad 2: Naturali morte moriuntur omnes communiter tam nocentes quam innocentes; quae quidem naturalis mors divina potestate inducit propter peccatum originale . . . et ideo absque aliqua iniustitia secundum mandatum Dei potest infligi mors cuicumque homini vel nocenti vel innocenti. Vgl. *ibid.* q. 100 a. 8 ad 3. S. o. S. 33.

³ S. th. 1, 2 q. 94 a. 5 ad 2: Quidquid accipit aliquis ex mandato Dei, qui est dominus universorum, non accipit absque voluntate domini, quod est furari. Vgl. *ibid.* 2, 2 q. 99 a. 4 ad 2 u. de mal. q. 15 a. 1 ad 8.

Handlungsart des Propheten. Auch hier liegt das entscheidende Moment darin, daß Gott unumschränkter Herr über die Ehe selbst und die ehelich verbundenen Personen ist. Kraft dieses Rechtes konnte er das Weib, selbst gegen dessen Willen, dem Propheten als rechtmäßige Gattin zuerteilen, so daß der Verkehr des letzteren mit demselben nicht als Ehebruch und Fornikation, sondern als sittlich erlaubte Tat anzusehen war. Der Prophet „ging zu einer, die gemäß der Anordnung Gottes sein Weib war.“¹ Infolgedessen hatte auch hier das Objekt der Handlung eine solche Umgestaltung erfahren, daß es für das sechste Gebot nicht mehr in Betracht kam. —

Wie sollen wir Thomas' Lösungen beurteilen? Einen glücklichen Weg hat er von vornherein dadurch eingeschlagen, daß er bei aller Uebereinstimmung zwischen Naturgesetz und Gott doch die wesenhafte Abhängigkeit der Sittlichkeit von Gott in den Vordergrund stellt. Von hier aus gewinnt er einen sichern Stützpunkt, um mit der Reinheit des Gottesbegriffes die Unwandelbarkeit der sittlichen Ordnung unbedingt festhalten und dabei die biblischen Tatsachen befriedigend erklären zu können.² Alle Veränderung, die Gott scheinbar an den natürlichen Sittengesetzen getroffen hat (und vielleicht auch noch treffen wird), kann und muß in die Materie, das Objekt des Gesetzes verlegt werden. Eine solche Objektsänderung vermag Thomas von seinem Standpunkte aus durch den Hinweis auf die unumschränkte Oberhoheit Gottes über Per-

¹ S. th. 1, 2 q. 94 a. 5 ad 2: Ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium nec fornicatio. — Ibid. q. 100 a. 8 ad 3: Osea accedens ad uxorem fornicariam vel mulierem adulteram non est moechatus nec fornicatus, quia accessit ad eam, quae sua erat secundum mandatum divinum, qui est auctor institutionis matrimonii. Ferner ibid. 2, 2 q. 99 a. 4 ad 2; de mal. q. 15 a. 1 ad 8. — Nicht ganz korrekt ist die de mal. q. 3 a. 1 ad 17 unter Berufung auf St. Bernard, De praec. et dispens. c. 3 n. 6—8 (Migne, P. l. CLXXXII 864) vorgetragene Lösung: Quod dicitur ad Oseam: Accipe tibi mulierem fornicariam etc. intelligitur secundum modum praecepti, sed praeceptum divinum facit, ut non sit peccatum, quod aliter esset peccatum; potest enim Deus, ut Bernardus dicit (l. c.), dispensare in praeceptis secundae tabulae, per quae homo immediate ordinatur ad proximum; bonum enim proximi est bonum particulare.

² Die Ansicht des hl. Thomas adoptieren u. a. Suarez, De leg. II 15 n. 13 et 14, unter den neueren Ethikern u. a. Cathrein, Moralphil. I⁴ 403 ff. u. Meyer, Institutiones I² 247 sq., ohne einen sachlich neuen Gesichtspunkt hinzuzufügen.

sonen, Sachen und Einrichtungen durchaus zu rechtfertigen und der Vernunft begreiflich zu machen. Freilich könnte man entgegnen, daß durch das Eingreifen Gottes die Gültigkeit der sittlichen Ordnung doch ins Wanken gerate, geradeso wie durch das Wunder die physische Ordnung. Allein wie zur Rechtfertigung des Wunders mit Recht darauf hingewiesen wird, daß durch die seltene Ausnahme die Regel- und Gesetzmäßigkeit der Natur nur um so klarer bewiesen wird, so ist in bezug auf die Durchbrechung der sittlichen Ordnung im wesentlichen nichts anderes zu sagen. Daß wir hier nicht etwa planlose und willkürliche Eingriffe Gottes zu befürchten haben, davor bewahrt uns der echt thomistische Gedanke, daß das gesamte Wirken Gottes niemals von Willkür diktiert, sondern von der weisesten Einsicht geleitet ist. Wie nun beim Wunder das tatsächliche Faktum vorerst mit allen zu Gebote stehenden Kriterien zu prüfen ist, so gilt für die ethische Ordnung, daß die Tatsache, daß Gott und zwar nur Gott anscheinend gegen das Naturgesetz verstoßen habe, zuerst über allen Zweifel sicherzustellen ist. Daß in dieser Frage die biblische Exegese ein entscheidendes Wort mitzusprechen hat, ist klar. Was die Fälle betrifft, um die sich die Bedenken zumeist drehen, so hielt man zur Zeit des hl. Thomas durchweg an dem historischen Charakter derselben fest. Uebrigens bietet die Exegese auch heute noch keine bessere Auffassung, wie denn überhaupt bei der von Thomas gegebenen Lösung auf dogmatisch-apologetischem Boden am wenigsten Gründe vorliegen dürften, den geschichtlichen Sinn der Stellen fallen zu lassen und eine andere Deutung zu versuchen.¹

¹ Hinsichtlich des Opfers Abrahams hat Scholz, Die heiligen Altertümer des Volkes Israel II, Regensburg 1868, 119f. eine andere Erklärung, wie folgt, gegeben: „Hiermit (mit dem Verbot der Menschenopfer) steht nicht im Widerspruch das von Gott befohlene u. von Abraham intendierte Opfer seines einzigen Sohnes, weil Gott dasselbe zum Zwecke der Glaubensprüfung des Patriarchen nicht in seiner äusseren Vollstreckung, sondern nur in seinem inneren geistigen Vollzuge wollte, weil ferner Abraham nicht in der Meinung, dass Jehovah Menschenopfer angenehm seien, der Prüfung sich unterzog, sondern im Gehorsam gegen den göttlichen Willen und in dem Glauben, dass Gott mächtig sei, seinen Sohn wieder vom Tode zu erwecken, und endlich, weil dieses Opfer ein Typus des Opfers Christi sei“, — eine Exegese, die uns wegen ihrer gewagten Suppositionen weniger befriedigen will, die übrigens auch stark an nominalistische Erklärungsversuche erinnert. Vgl. z. B. die von Lychet in seinem Kommentar zu Duns Scotus (in 3 dist. 37, ed. Wadding) referierten Auslegungen. — Was das Verhalten Osees angeht, macht Riedel, Alttest. Unters., Leipzig 1902,

10. Polygamie und Ehescheidung im Alten Testament.

Nach dem Bericht der Offenbarungsurkunde war Lamech der erste, welcher die bis dahin herrschende Monogamie verletzte und zwei Frauen nahm. Sein Vorgehen wird als etwas Neues und Un-erhörtes hingestellt und als Gesetzesverachtung getadelt.¹ Damals lebte noch frisch im Volke Gottes das Bewußtsein, daß die bei der Schöpfung von Gott eingesetzte Ehe als eine monogame Verbindung zu betrachten sei. Allein in der Folgezeit verlor sich mit der sinkenden Religiösität und Sittlichkeit diese reine Auffassung von der Ehe immer mehr, bis daß schließlich die Polygamie den Charakter des Unsittlichen ganz abstreifte. Hatte diese letztere bereits früher unter den nach und nach der Vielgötterei anheimfallenden Heidenvölkern allgemeine Verbreitung gefunden, so fing sie nun auch an, in das auserwählte Volk als Sitte einzudringen.² Die Patriarchen Abraham und Jakob, später der König David nahmen mehrere Frauen zur Ehe, ohne daß sie deswegen von Jahve eines sittlichen Vergehens bezichtigt und des freundschaftlichen Umganges mit ihm beraubt wurden. Jedenfalls konnte man, wie Thomas und andere hervorheben, in dem Verhalten Gottes den Patriarchen gegenüber, wenn auch keine direkte Erlaubnis, so doch wenigstens eine stillschweigende Duldung und Billigung ihrer Polygamie erblicken.³ Denselben Schluß gestattete

1—15 darauf aufmerksam, dass die Frau des Propheten eine Baalsverehrerin, also eine Götzendienerin gewesen sei u. in diesem Sinne Buhlerin u. Ehebrecherin genannt werde.

¹ Gen. 4, 19.

² Vgl. Schöpfer, Geschichte des Alten Testaments⁴, Brixen 1906, 305; Pohle, Dogmatik III⁴ 615 f.

³ Suppl. q. 65 a. 2. Dasselbe erkennen auch an: Chrysostomus, In Gen. hom. 56 n. 3 (Opp. omnia, ed. Montfaucon, Par. 1721, tom. 4 p. 542): μηδὲ πρὸς τὴν νῦν κατάστασιν τὰ τότε (sc. die Verhältnisse der Urzeit) κρίναι πράγματα· τότε μὲν γάρ, ἐπειδὴ ἀρχὴ καὶ προοίμια ἦν, συνεχώρετο δοσεὶ καὶ τρισὶ γυναῖξιν ἢ πλείοσι μίγνυσθαι, ὥστε τὸ γένος ἐκταχθῆναι; Hieronymus, Epist. 69 n. 5 (Migne, P. l. XXII 5): Sciebat (sc. Apostolus Paulus) lege concessum et exemplo Patriarcharum et Moysi familiare populo noverat in multis uxoribus liberos spargere; Augustinus, C. Faust. XXII 47 (CSEL XXV 639, 4 sqq.): Iam vero filio eius (sc. Isaac) Jacob, quod pro ingenti crimine quattuor obiciuntur uxores, generali praelocutione purgatur; quando enim mos erat, crimen non erat; et

auch das mosaische Gesetz selbst, das mit der Polygamie als einer erlaubterweise bestehenden Einrichtung rechnete.¹

Durch diese Tatsachen wird von selbst die Frage nahegelegt, in welcher Beziehung Monogamie und Polygamie zum Naturgesetz stehen. Thomas wendet dieser speziellen Frage unter den biblischen Schwierigkeiten eine besondere Aufmerksamkeit zu. Er erkennt sehr wohl, daß die Ehe gemäß der göttlichen Einrichtung und auf Grund ihrer Natur als eine monogame Verbindung angesehen werden müsse, kann aber die Tatsache nicht bestreiten, daß eine entgegenstehende göttliche Dispensation im Alten Bunde erfolgt sei.

Aehnlich wie mit der Einheit der Ehe verhält es sich mit der Unauflöslichkeit derselben. Thomas vertritt die Ansicht, daß ursprünglich die Ehe von Gott als eine dauernde, unlösliche Vereinigung intendiert gewesen sei, und daß diese Eigenschaft ebenfalls von der Natur der Ehe verlangt werde.² Demgegenüber aber steht wiederum der Umstand, daß im Alten Testamente die Ehescheidung von Gott geduldet wurde und durch das Gesetz Moses' sogar eine gewisse Regelung erlangt hatte.³ Hat nun nicht dadurch wiederum, falls die Unauflöslichkeit der Ehe Naturgesetz ist, eine wirkliche Aufhebung der sittlichen Ordnung, eine faktische Dispensation vom Naturgesetze bei Gott stattgefunden? Das war die zweite Frage, die sich Thomas stellte.

Zur Lösung dieser doppelten, nicht unerheblichen Schwierigkeit, welche die absolute Indispensabilität des natürlichen Sittengesetzes ernstlich in Frage zu stellen droht, geht Thomas zunächst auf eine nähere Erörterung des Wesens und des Zweckes der Ehe

nunc propterea crimen est, quia mos non est. Alia enim peccata contra naturam, alia contra mores, alia contra praecepta. Aug. führt dann im einzelnen aus, dass Jakobs Polygamie weder gegen die Natur der Ehe (*gignendi causa illis mulieribus utebatur*), noch gegen Sitte und Gewohnheit (*illo tempore atque in illis terris hoc factitabatur*), noch endlich gegen ein Gesetz verstieß (*nulla lege prohibebatur*).

¹ Deut. 24, 1. Auf diese Stelle beruft sich auch Thomas an verschiedenen Stellen.

² Suppl. q. 67 a. 1: *Matrimonium ex intentione naturae ordinatur ad educationem prolis, non solum ad aliquod tempus, sed per totam vitam prolis, unde de lege naturae est, quod parentes filiis thesaurizent et filii parentum heredes sint, et ideo cum proles sit commune bonum viri et uxoris, oportet eorum societatem perpetuo permanere indivisam secundum legis naturae dictamen, et sic inseparabilitas matrimonii est de lege naturae.*

³ Deut. 24, 15 ff. Vgl. Suppl. q. 67 a 2.

ein. Er unterscheidet im Wesen der Ehe ein dreifaches Gut und dementsprechend auch einen dreifachen Zweck der Ehe: *bonum prolis, fidei, sacramenti*.¹

Der erste, natürlichste Zweck, der mit dem Wesen der Ehe am engsten zusammenhängt und unmittelbar auf der animalischen Natur des Menschen beruht, wird durch das *bonum prolis* bestimmt. Er liegt wesentlich in der Erhaltung des menschlichen Geschlechtes durch Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft. Ein direkter Ausschluß desselben würde eine gültige Ehe überhaupt nicht zustande kommen lassen. Gerade wegen des untrennbaren Zusammenhangs dieses Zweckes mit der Natur der Ehe ist eine eheliche Verbindung mit direktem Ausschluß dieses Zweckes in sich unsittlich. Selbst Gott, der übrigens hier ganz allein in Betracht kommen kann, vermag nach dieser Richtung hin keine Dispensation zu gewähren.²

Entsprechend dem zweiten Gut, *bonum fidei*, schließt die Ehe einen mehr sekundären Zweck in sich, nämlich die Wahrung und Förderung des gemeinschaftlichen Lebens durch gegenseitige Hilfeleistung in leiblicher und geistiger Hinsicht. Ob und inwieweit dieser Zweck aus der Natur der Ehe folgt und eine Dispens seitens Gottes zuläßt, bedarf nach Thomas einer näheren Prüfung. Jedenfalls aber betrachtet er die Pflichten, die sich aus diesem sekundären Zweck ergeben, nicht als unmittelbar zu den ersten sittlichen Prinzipien gehörig.³

Außer diesen beiden, jeder natürlichen Ehe eignenden Zwecken kommt bei der christlichen Ehe noch ein dritter Zweck hinzu, der

¹ Suppl. q 65 a. 1. Thomas stützt sich in der Darlegung der ehelichen Güter auf Augustinus, der lehrt: *Hoc (sc. nuptiale) bonum tripartitum est, fides, proles, sacramentum. In fide attenditur, ne praeter vinculum coniugale cum altera vel altero concumbatur; in prole, ut amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educetur; in sacramento, ut coniugium non separetur et dimissus aut dimissa nec causa prolis alteri coniungatur* (De Gen. ad lit. X 6 [CSEL XXVIII 275, 26 sqq.]).

² Ibid.: *Si actio sit inconueniens fini, quasi omnino prohibens finem principalem, directe per legem naturae prohibetur primis praeceptis legis naturae... Matrimonium habet pro fine principali proles procreationem et educationem.*

³ Ibid.: *Si (actio) sit incompetens fini secundo quocumque modo aut etiam principali, ut faciens difficilem vel minus congruam perventionem ad ipsum, prohibetur non quidem primis praeceptis legis naturae, sed secundis, quae ex primis derivantur... (Matrimonium habet) pro fine secundo... in hominibus solis communicationem operum, quae sunt necessaria in vita.*

durch das *bonum sacramenti* begründet ist. Nach christlicher Auffassung nämlich stellt die Ehe eine sakramentale, gnadenvermittelnde Gemeinschaft her, insofern sich in ihr die gnadenvolle Verbindung Christi mit seiner Kirche widerspiegelt.¹ Wenn nun auch von der christlichen Ehe der sakramentale Charakter tatsächlich nicht mehr zu trennen ist, so beruht derselbe doch nur auf positiv-göttlicher Anordnung, nicht auf der Natur der Ehe als solcher, wie ja auch unbeschadet ihrer Gültigkeit alle ehelichen Verbindungen in der vorchristlichen Zeit dieses Charakters ermangelten, und derselbe auch heute noch der natürlich gültigen Ehe der Nichtchristen fehlt. Daraus schon ergibt sich, daß das *bonum sacramenti* von der Ehe gelöst werden kann und einer göttlichen Dispensation kein naturrechtliches Hindernis entgegengesetzt.²

Diese unterscheidenden Erörterungen umgrenzen den Boden, von dem aus Thomas an die Erledigung der beiden Schwierigkeiten herantritt. Der Kernpunkt, um den sich für ihn letzthin alles dreht, ist die Frage, ob Natur und Zwecke der Ehe, die an sich eine einheitliche und untrennbare Verbindung verlangen, durch Polygamie und Ehescheidung wesentlich alteriert, wenn nicht gar ganz hinfällig werden. Daß letzteres in Wirklichkeit nicht der Fall sein könne, steht zwar vom gläubigen Offenbarungsstandpunkt für Thomas von vornherein zweifellos fest, davon überzeugt ihn allein schon die tatsächliche Billigung Jahves, abgesehen von anderen Momenten; aber es gilt für ihn doch, auch aus der Sache selbst eine ausreichende theologisch-wissenschaftliche Erklärung für die Vernunft zu schöpfen.

Was zunächst die Polygamie betrifft, so hebt Thomas mit Recht den ausschlaggebenden Umstand hervor, daß durch dieselbe der erste und nächste Zweck der Ehe, die geschlechtliche Fortpflanzung, nicht aufgehoben und infolgedessen auch nicht direkt das Naturgesetz, wie es dem Wesen der Ehe zu Grunde liegt, umgestoßen wird.³ Daher sei es grundsätzlich möglich, daß Gott, und zwar er allein, als Begründer und Ordner der ehelichen Gemein-

¹ Ephes. 5, 25—32. Vgl. Suppl. q. 42 a. 1 et 3.

² Suppl. q. 65 a. 1: Habet (matrimonium) ulterius alium finem, inquantum inter fideles est, sc. significationem Christi et Ecclesiae, et sic bonum matrimonii dicitur sacramentum.

³ Vgl. dazu Simar, Moraltheol. ³ 36 f. und Cathrein, Moralphil. II ⁴ 401 f.

schaft von der strengen Monogamie dispensiere.¹ Im einzelnen weist Thomas darauf hin, daß es Verhältnisse geben könne, unter welchen ein Abweichen von der Einheit der Ehe im Interesse höherer Zwecke als nützlich und förderlich erscheine, und daß es solche Verhältnisse in der Patriarchenzeit wirklich gegeben habe. Denn für die Erhaltung der Offenbarungsreligion, die sich nach göttlicher Anordnung in erster Linie und fast ausschließlich durch fleischliche Zeugung fortpflanzen und ausbreiten sollte, war eine rasche und ausgedehnte Vermehrung der Stammfamilien von besonderem Vorteil. Ein in sich geschlossenes und stammverwandtes Volk mußte naturgemäß weit mehr Garantie bieten, fremden heidnischen Einflüssen und Anfeindungen gegenüber mit seiner nationalen Eigenart auch die Eigenart seiner Religion rein zu bewahren und weiter zu geben, als einzelne schwache Familien, für welche die Vermischung mit den heidnischen Nachbarn fast zur Notwendigkeit werden mußte. Auch das deutet Thomas zur Motivierung der göttlichen Dispensation an, daß die sittliche Unvollkommenheit und die geringere Gnadenkraft der alttestamentlichen Religion im Verhältnis zur christlichen für Gott um so mehr Grund zur Nachsicht war. Dagegen mußte ein solcher Grund mit der größeren Vollkommenheit und Gnadenfülle des Neuen Bundes von selbst in Fortfall kommen, weshalb denn auch Christus die früher gestatteten Abweichungen für das neue Gottesreich aufhob und die Ehe zu ihrer ursprünglichen Einheit und Würde wieder zurückführte.²

Um übrigens die Patriarchen, deren heiliger und gottgefälliger Lebenswandel durch die Offenbarungsurkunden beglaubigt ist, hinsichtlich ihrer Polygamie von jeder sittlichen Makel entschuldigen zu können, vermutet Thomas ganz persönlich, daß Gott sie über die erfolgte Dispensation durch eine innere Belehrung genügend unter-

¹ Suppl. q. 65 a. 1: *Pluralitas uxorum neque totaliter tollit neque aliquatiter impedit matrimonii finem, cum unus vir sufficiat pluribus uxoribus foecundandis et educandis filiis ex eis natis.*

Ibid. ad 7: *Accipiens plures uxores non se obligat ad impossibile considerato principali fine matrimonii, et ideo pluralitas uxorum non est contra prima praecepta legis naturae.*

² Suppl. q. 65 a. 2 ad 4: *Veniente Christo fuit tempus plenitudinis gratiae Christi, per quam cultus Dei in omnes gentes spirituali propagatione diffusus est et ideo non est eadem ratio dispensationis, quae erat ante Christi adventum, quando cultus Dei carnali propagatione multiplicabatur et conservabatur. Vgl. Scheeben-Atzberger, Handbuch d. Dogmatik IV 2, Freiburg 1901, 789.*

richtet habe, ¹ — eine Vermutung, die sich zwar als annehmbar empfiehlt, deren objektive Richtigkeit aber durch keine biblischen Anhaltspunkte sicher erwiesen werden kann.

Was nun den sekundären Zweck der Ehe betrifft, so wird derselbe durch die Polygamie ernstlich in Frage gestellt, wenn nicht gar vollständig illusorisch gemacht. Eintracht, Liebe und Friede, jene sittlichen Unterlagen, von welchen das Familienglück und die gegenseitige materielle Unterstützung im ehelichen Gemeinschaftsleben wesentlich abhängen, werden durch die Polygamie zweifellos der größten Gefahr ausgesetzt. Allein der sekundäre Zweck steht mit dem Wesen der Ehe nur in mittelbarem Zusammenhang und konnte darum unter Umständen wegfallen, ohne daß deswegen die Ehe in ihrem Wesen getroffen wurde. ² So resumiert Thomas sehr treffend, wenn er sagt, daß die Polygamie im gewissen Sinne gegen das Naturgesetz gerichtet sei, im gewissen Sinne aber auch wieder nicht. ³

Daß endlich durch die polygame Verbindung der dritte, nur der christlichen Ehe eigentümliche Zweck ganz und gar aufgehoben werde, gesteht Thomas unbedenklich zu. Aber dieser Umstand kann der Dispensation Gottes eben deswegen grundsätzlich nicht entgegenstehen, weil der sakramentale Charakter nur auf positiv-göttlicher Anordnung beruht, abgesehen davon, daß derselbe bei der vorchristlichen Ehe überhaupt nicht vorhanden war. Dazu bemerkt Thomas — wiederum eine ihm ganz eigentümliche Auffassung —, daß dieser Charakter nicht gerade ganz bei der von Gott gestatteten Polygamie fehle, insofern in der Vereinigung eines Mannes mit mehreren Weibern die verschiedenen Stufen in der streitenden und triumphierenden, mit dem einen

¹ Suppl. q. 65 a. 2: A solo Deo dispensatio fieri potuit per inspirationem internam, quae quidem principaliter Patribus sanctis facta est et per eorum exemplum ad alios derivata est eo tempore, quo oportebat praedictum naturae praeceptum praetermitti, ut maior esset multiplicatio prolis ad cultum Dei educandae.

² Suppl. q. 65 a. 1: (Pluralitas uxorum) secundum finem etsi non totaliter tollat, tamen multum impedit, eo quod non facile potest esse pax in familia, ubi uni viro plures uxores iunguntur, cum non possit unus vir sufficere ad satisfaciendum pluribus uxoris ad votum; et etiam quia communicatio plurium in uno officio causat litem.

³ Ibid.: Pluralitas uxorum quodammodo est contra legem naturae et quodammodo non.

Christus verbundenen Kirche in mystischer Art zur Darstellung kämen.¹

Im Zusammenhang dieser Erörterungen bespricht Thomas noch eine andere Frage, nämlich die, ob nicht in dem Verkehr der Patriarchen mit den Nebenfrauen eine direkte Verletzung der natürlichen Sittlichkeit zu erblicken sei. In diesem Verkehr einfach ein sittliches Verfehlen zu sehen, womit die Frage allerdings sofort und zwar im bejahenden Sinne gelöst wäre, verbieten ihm hier dieselben Gründe, wie sie bei der Polygamie angeführt sind. Die Lösung der Schwierigkeit findet er in der richtigen Annahme, daß jene Nebenfrauen nicht eigentlich Konkubinen seien. In ihrer sozialen Stellung hätten sie vielmehr als Angehörige der Patriarchenfamilien zu gelten, wenn auch nicht in voller Gleichberechtigung mit der rechtmäßigen Frau, sondern mehr als deren Genossinnen (*sociae*). Mit Rücksicht auf ihr geschlechtliches Verhältnis zu den Erzvätern selbst wären sie indes als wirkliche Ehefrauen anzusehen. So fällt das sog. „Konkubinats“ der Erzväter im wesentlichen mit deren Polygamie zusammen, und die Erklärung, die Thomas gibt, ist hier wie dort im Grunde dieselbe.²

Aehnliche Gesichtspunkte wie hinsichtlich der Polygamie leiten Thomas da, wo er die Ehescheidung in ihrem Verhältnis zum Naturgesetz untersucht. Im wesentlichen lehrt er auch hier ein doppeltes: zunächst, daß die Ehe von Natur aus und kraft göttlicher Einrichtung eine unauflösliche Verbindung darstelle, ferner, daß doch im Alten Bunde die Scheidung des Ehebandes von Gott erlaubt worden sei. Was den letzteren Punkt betrifft, so kann darüber kaum ein Zweifel bestehen, daß Thomas in seinen

¹ Suppl. q. 65 a. 2 ad 5: Quamvis non significaretur coniunctio Christi ad ecclesiam, inquantum est una, significabatur tamen per pluralitatem uxorum distinctio graduum in ecclesia, quae quidem non solum est in ecclesia militante, sed etiam in triumphante; et ideo illorum matrimonia aliquo modo significabant coniunctionem Christi ad ecclesiam, non solum militantem, ut quidam dicunt, sed etiam triumphantem, in qua sunt diversae mansiones.

² Ibid. a. 5: Concubitus cum ea, quae non est matrimonio iuncta, non est conveniens actio ad bonum proles, quod est principalis finis matrimonii, et ideo est contra prima praecepta legis naturae, quae dispensationem non recipiunt; unde ubicumque legitur in veteri Testamento aliquos concubinas habuisse, quos necesse sit a peccato mortali excusari, oportet eas esse matrimonio iunctas et tamen concubinas dici, quia aliquid habebant de ratione uxoris et aliquid de ratione concubinae. Vgl. ibid. ad 2.

einschlägigen Erörterungen unter Ehescheidung keine sog. Trennung von Tisch und Bett, sondern eine wirkliche Auflösung des Ehebandes versteht. Daß eine Ehescheidung in diesem letzteren Sinne im Alten Testamente anzunehmen sei, folgert er ganz richtig aus der stillschweigenden Voraussetzung, die der gesetzlichen Bestimmung über die Entlassung der Frau zu Grunde liege und eine erlaubte Wiederverheiratung der Entlassenen anerkenne;¹ auch darauf kann er sich stützen, daß nach Christi Ausspruch Moses den Juden (wegen ihrer Herzenshärte) erlaubt habe, das Weib zu entlassen.²

Um den Einwand, der sich daraus wieder gegen das Naturgesetz und seine unabänderliche Geltung ergibt, zu lösen, ist zunächst der Zusammenhang zwischen der Unauflöslichkeit der Ehe und den sittlichen Prinzipien genau zu umgrenzen und zu bestimmen. Es wird dabei, ähnlich wie bei der Frage der Polygamie, vornehmlich darauf ankommen müssen, festzustellen, ob durch die Ehescheidung der primäre Zweck der ehelichen Gemeinschaft wesentlich alteriert wird. Thomas verneint die Frage mit der Begründung, daß die Ehescheidung an sich die Fortpflanzung des Geschlechts nicht unmöglich mache. Infolgedessen stehe die Ehescheidung mit den ersten naturgesetzlichen Prinzipien nicht in unmittelbarem Widerspruch, und erstere könne statthaben, ohne daß letztere umgewandelt zu werden brauchten. Dagegen würden wohl die sekundären Zwecke des ehelichen Lebens durch Ehescheidung, und zwar mehr als durch Polygamie, beeinträchtigt; in etwa werde selbst der primäre Zweck, soweit derselbe die Erziehung der Nachkommenchaft ins Auge fasse, gefährdet. Wie aber immer wieder von Thomas betont wird, können durch göttliche Dispensation die sekundären Zwecke als Folgerungen aus den ersten unmittelbaren

¹ Deut. 24, 1.

² Matth. 19, 8. — Vgl. Suppl. q. 67 a. 3. Hier befasst sich Thomas mit dem mosaischen Scheidebrief (*libellus repudii*) und referiert verschiedene Ansichten über dessen auflösende Tragweite. Er selbst sieht darin eine Lösung des Ehebandes u. bekennt sich zur Ansicht derjenigen, die sagen, *quod quamvis repudiare uxorem per se sit malum, tamen ex permissione divina licitum fiebat*. Das entlassene Weib konnte nach dieser Ansicht, ohne Ehebruch zu begehen, von neuem heiraten: *Secundum secundam opinionem sicut licebat ex dispensatione divina viro uxorem repudiare, ita uxori alium virum ducere, quia inseparabilitas matrimonii ex causa divinae dispensationis tollebatur* (*ibid.* a. 4).

Prinzipien unbeschadet der Geltung des eigentlichen Naturgesetzes hie und da aufgehoben werden.¹

Was unsere Beurteilung der hier vorgetragenen Anschauungen des Aquinaten über das Verhältnis von Polygamie und Ehescheidung zum natürlichen Sittengesetze anlangt, so können und müssen wir absehen von seinen etwas merkwürdigen und fast mystisch anmutenden Sonderansichten in einzelnen Punkten, die für das Ganze seiner Auffassung auch nur von nebensächlicher Bedeutung sind. Dagegen ist der prinzipielle Standpunkt, den Thomas in den beiden Spezialfragen einnimmt, als durchaus richtig zu betrachten. Auch das, was er nebenher über die Frage der Polyandrie äußert, findet grundsätzlich unsere Zustimmung. Er behauptet, daß durch die Polyandrie eine tatsächliche Verletzung des Naturgesetzes erfolge, insofern dadurch das Wesen und der nächste Zweck der Ehe durchbrochen würden. Näherhin sucht er dies aus inneren, in der Ehe selbst liegenden Gründen darzutun. Vor allem darf er darauf mit Recht hinweisen, daß infolge der Ungewißheit bezüglich des jeweiligen Vaters die Erziehung der Kinder moralisch unmöglich und deren Verwahrlosung fast notwendig sei. Zum Beweise kann er sich auch auf die Erfahrungstatsache berufen, daß, soweit unsere Kenntnis reicht, niemals und nirgendwo, weder durch Gesetz noch durch Gewohnheit, die Polyandrie erlaubt worden ist. Ob aber ein anderer Grund (*corruptio foetus*), den Thomas heranzieht, beweiskräftig ist, geht u. E. zu sehr in die Physiologie der Ehe ein, als daß hier darüber eine Prüfung statthaft sei.²

¹ Suppl. q. 67 a. 2: *Inseparabilitas matrimonii non ordinatur ad prolis bonum (quod est principalis matrimonii finis) nisi quantum ad hoc, quod per parentes filiis provideri debet in totam vitam per debitam praeparationem eorum, quae sunt necessaria in vita; huiusmodi autem praeparatio non est de prima intentione naturae, secundum quam omnia sunt communia; et ideo non videtur esse contra primam intentionem naturae dimissio uxoris et per consequens nec contra prima praecepta, sed contra secunda legis naturae. Vgl. ibid. ad 1 et 2.*

² Suppl. q. 65 a. 1 ad 8: *Unam uxorem habere plures viros est contra prima praecepta legis naturae, eo quod per hoc quantum ad aliquid totaliter tollitur et quantum ad aliquid impeditur bonum prolis, quod est principalis matrimonii finis. In bono enim prolis intelligitur non solum procreatio, sed etiam educatio; ipsa enim procreatio prolis, etsi non totaliter tollatur, quia contingit post impraegnationem primam iterum mulierem impraegnari, tamen multum impeditur, quia vix potest accidere, quin corruptio accadat, quantum ad utrumque foetum vel quantum ad alterum; sed educatio totaliter tollitur, quia ex hoc*

11. Zusammenfassung und Würdigung.

Vergegenwärtigen wir uns in einem zusammenfassenden Ueberblick die Hauptgedanken, welche Thomas über das Problem von der Unwandelbarkeit des natürlichen Sittengesetzes ausspricht, so werden die bisherigen Untersuchungen sicherlich davon überzeugt haben, daß das Problem mit einer erschöpfenden Gründlichkeit und allseitig von ihm behandelt wird. Es ist ihm vor allem darum zu tun — und der Versuch ist gelungen —, sich für die Erörterung der vorliegenden Frage einen festen Ausgangspunkt zu schaffen. Einen solchen bietet ihm das aristotelische Moralprinzip, ein Prinzip, das namentlich den unbestrittenen Vorzug hat, daß es die ersten sittlichen Begriffe, die Begriffe des Guten und Bösen, unwandelbar festlegt und auf Grund derselben auch unabänderliche erste Moralgesetze ermöglicht. Insofern in dieser Art der Grundlegung der ersten Sittlichkeitsbegriffe der Nachdruck immer wieder auf den inneren, immanenten Charakter des Sittlichen gelegt wird, offenbart sich ein unbestreitbares Verdienst des thomistischen Systems.

Thomas beleuchtet das Naturgesetz sowohl vom Standpunkte der menschlichen Natur als auch vom Standpunkte Gottes aus, deckt die wesenhafte Uebereinstimmung zwischen Naturgesetz, Menschennatur und göttlicher Vernunft in einleuchtender Gedankenentwicklung auf, bleibt aber, weil er den Primat der göttlichen Vernunft vertritt, vor dem Fehler bewahrt, das Naturgesetz von positiven Bestimmungen einer absoluten Willkür in Gott abhängig zu machen. Gerade dieser letzte Punkt läßt die thomistische Grundauffassung des Ethischen in einem um so vorteilhafteren Lichte erscheinen, als die folgenden Ethiker, besonders die nominalistisch gerichteten, das Naturgesetz samt den sittlichen Ideen und Prinzipien einer fälschlich statuierten göttlichen Willkür preisgeben. Die Seite des Problems, um die es sich hier zumeist handelt, und die für die Unwandelbarkeit der sittlichen Ordnung immer von entscheidender Bedeutung bleiben wird, wie nämlich das Verhältnis dieser Ord-

quod una mulier plures maritos haberet, sequeretur incertitudo prolis respectu patris, cuius cura necessaria est in educando; et ideo nulla lege vel consuetudine est permissum unam mulierem habere plures viros.

nung Gott gegenüber zu fassen und zu formulieren sei, erfährt bei Thomas eine tieftheologische Erledigung, so zwar, daß die Machtvollkommenheit Gottes unangetastet bleibt, aber auch die ethischen Fundamente keine Erschütterung erleiden. Die anscheinenden Gegensätze, die sich an dieser Stelle erheben, werden von ihm zu einer glücklichen und grundsätzlichen Harmonie ausgeglichen dadurch, daß er das Naturgesetz in seinem Kern und Wesen als eine Widerspiegelung der Gottesidee, der Idee des absoluten Wahren und Guten, charakterisiert.

Zugleich zeigt sich hier eine weise Mäßigung, indem die unbedingte Unwandelbarkeit der sittlichen Ordnung nicht über Gebühr ausgedehnt, sondern auf die ersten Prinzipien beschränkt wird, eine Beschränkung, die sich im Gegensatz zu dem rein analytischen und spekulativen Verfahren der Mathematik und im wesentlichen auch der Metaphysik deswegen in der Ethik als Notwendigkeit herausstellt, weil diese als praktische Wissenschaft die Fühlung mit dem Leben und den Zusammenhalt mit der Erfahrung niemals aus dem Auge verlieren darf. Es ist infolgedessen ungerecht und verrät eine grobe Verkennung der Grundlagen in 'Thomas' ethischem System, diesem System den Vorwurf des einseitigen Intellektualismus zu machen. Gewiß, intellektuell, aber intellektuell im gesunden Sinne, ohne Einseitigkeit ist die ganze Geistesrichtung des Aquinaten. Aber wo es, wie besonders in ethischen Fragen, notwendig ist, da läßt Thomas intellektuelle Durchdringung und metaphysische Grundlegung einerseits, praktischen Blick und Verständnis für die wechselnden Lebensverhältnisse anderseits zusammentreten und sich die Hand reichen. Die harmonische Verbindung dieser beiden Gesichtspunkte ermöglicht ihm in der schönsten Weise, als eine der Grundvoraussetzungen aller Ethik den Grundsatz festzuhalten und zu begründen: Das natürliche Sittengesetz ist absolut unveränderlich in seinen ersten Prinzipien, dispensabel in seinen abgeleiteten Folgerungen.

III. Teil.

Das Problem in der weiteren Entwicklung der scholastischen Ethik.

Erster Abschnitt.

Die scotistische Auffassung.¹

1. Grundzüge der scotistischen Ethik im Gegensatz zu der thomistischen.

Ein hervorstechender Zug im Lehrsystem des hl. Thomas ist das Bestreben, Wissen und Glauben, Natur und Uebernatur, Welt und Gott in Einklang zu setzen. Dieser Versuch, der in erster Linie das dogmatische Gebiet berührt, wird indes nicht weniger ernsthaft und auch glücklich hinsichtlich der ethischen Probleme unternommen. Gott ist das Zentrum der sittlichen Weltordnung, von ihm gehen letzthin alle ethischen Prinzipien aus, zu ihm kehren sie als zu ihrem Zielpunkte zurück. Die ethische Natur in uns mit ihren durch das Gewissen bezeugten Tatsachen und Normen gilt als natürlicher Abdruck göttlicher Wahrheit und Wesenheit, als Widerspiegelung des in Gott unwandelbar ruhenden ewigen Gesetzes. Was sich in Gottes Wesen selbst als ewiges Gesetz darstellt, was für ihn die Richtschnur seines Wollens und Handelns

¹ Die Zitate aus Scotus sind der Ausgabe von Wadding (Opera omnia, 13 Bde., Lyon 1639) entnommen. Die neue Pariser Ausgabe (26 Bde., Paris 1891—1895), die übrigens nach dem Urteil Seebergs (REncycl. f. prot. Th. u. Kirche, Leipzig 1898, V³ 62) „kaum einen wesentlichen Fortschritt über Wadding hinaus bedeutet“, stand mir nicht zur Verfügung. An Stellen, wo die scotistische Ausdrucksweise keine volle Klarheit bot, habe ich den Sentenzenkommentar von Gabriel Biel (Tübingen 1501), dem getreuesten Interpreten der scotistischen Lehre, zu Rate gezogen. Von Scotus' Werken sind hauptsächlich benutzt worden der grosse Kommentar zu den Sentenzen (Quaestiones

ist, das tritt im Menschen als Naturgesetz mit derselben zwingenden und unabänderlichen Gültigkeit auf. Die von der göttlichen Offenbarung selber gegebene Formulierung dieser höchsten und unwandelbaren Lebensgesetze erblickt Thomas im Dekalog. So erscheinen ihm ewiges Gesetz, Naturgesetz und Dekalog auf das engste miteinander verknüpft und in der Sache übereinstimmend.

Diesem genialen Harmonisierungsversuch, der den Höhepunkt in der scholastischen Ethik wie überhaupt in der scholastischen Theologie bezeichnet, tritt die scotistische Schule, vor allem Duns Scotus selbst, mit ausgesprochen kritischer Tendenz gegenüber. Fast in allen wichtigeren theologisch-ethischen Fragen macht sich ein Gegensatz bemerkbar. Während der Thomismus in ethischen Problemen eine wesentlich objektive Prägung zeigt, rückt Duns Scotus mehr das subjektive Moment in den Vordergrund. „Vorwiegen einer intellektualistischen Richtung“, das „Bewußtsein von der Macht eines entschiedenen Willens“, „überwiegende Betonung der göttlichen und menschlichen Freiheit“ sind nach Werner charakteristische Züge der scotistischen Schule.¹ Scotus, der entsprechend dem Geiste des Franziskanerordens, dem er mit seiner ganzen Persönlichkeit anhängt, auch in der Theologie

in libros IV sent., bei Wadding tom. V—X., gewöhnlich, weil in Oxford verfaßt, Opus oder Scriptum Oxoniense genannt, zitiert Ox.) und die Reportata Parisiensia (tom. XI, zitiert Rep.), auch unter dem Namen Opus oder Lectura Paris. bekannt. Das letztere Werk ist nur eine gedrängte, einigermaßen logisch geordnete Zusammenfassung des Hauptwerkes mit einzelnen Erweiterungen, im gewissen Sinne die Summe des Duns, von ihm selbst nicht ganz vollendet, von seinen Schülern aus dem Opus Ox. ergänzt. Um die genauere Erforschung der scotistischen Lehre haben sich in früheren Jahren Werner, in neuester Zeit Seeberg und Minges besondere Verdienste erworben. Nach den Arbeiten der beiden letzteren hat auch Harnack in der vierten Aufl. s. Dogmengesch. sein Urteil über Scotus revidiert. Nicht viel Neues, wohl eine gute Uebersicht über die scot. Theologie im allgemeinen bietet der ausführliche Artikel „Duns Scot“ von P. Raymond in: Dictionnaire de la Théologie catholique, Paris 1910, fasc. 31/32 col. 1865—1947, zitiert Dict. Théol. Hier ist allerdings die Ethik des Duns entschieden zu kurz gekommen, seine uns speziell interessierende Stellung zum Naturgesetz gar nicht berührt worden.

¹ Thomas v. Aqu. III 91. — Harnack, Dogmengesch. III⁴ 505 Anm. 2 sagt: „Duns hat auch die thomistische Idee, dass in den geschöpflichen Dingen die absolute göttliche Urform abgebildet sei, aufgegeben und ist zu einer naturalistischen Lehre von der Welt an der Hand des Aristoteles übergegangen.“ — Vgl. dazu auch Willmann, Gesch. d. Ideal. II² 506.

mehr p r a k t i s c h als spekulativ gerichtet ist,¹ hält eine dauernde Einigung von Wissen und Glauben nicht für möglich und reißt mit unverhüllter Absicht und scharfsinnigster Kritik den von Thomas organisch konstruierten Aufbau der Theologie teilweise nieder, ohne etwas Positives oder vielleicht Besseres an die Stelle zu setzen.²

Dieser Zerstörungsprozeß trifft an erster Stelle die Gotteslehre, wirft aber von dort aus einen starken Wellenschlag auf die Auffassung und Lösung der ethischen Probleme, nicht in letzter Linie auf die Geltung des natürlichen Sittengesetzes. „Das eigentliche Motiv seines Widerstrebens gegen Thomas ist das Bemühen, die Absolutheit des göttlichen Willens gegen eine Bedingtheit desselben durch die Erkenntnis und Güte Gottes aufrecht zu erhalten. Daher existiert für ihn gar nicht das Frageproblem, wie die Kontingenz des zeitlichen Geschehens und die Akte der kreatürlichen Willensfreiheit mit dem göttlichen Vorwissen auszugleichen seien, da eben nur das durch den göttlichen Willen Vorausbestimmte wirklich werden kann. Dasselbe Motiv der absoluten Unbedingtheit des göttlichen Willens bestimmt ihn, die innere Denknöwendigkeit sämtlicher Gebote des Dekalogs zu bestreiten, die nach Thomas nicht bloß darum zu gelten haben, weil Gott will, daß sie zu gelten haben, sondern wegen ihrer denknöwendigen Wahrheit und Verbindlichkeit von Gott gewollt sein müssen.“³ Der Zusammenhang zwischen dem ewigen und dem natürlichen Gesetz in dem von Thomas begründeten Umfange wird nach und nach gelöst, insbesondere wird der Dekalog nicht mehr als der adäquate Ausdruck des Naturgesetzes betrachtet. Das Prinzip der Sittlichkeit wird in Hinsicht auf Gott von dessen Vernunft weg in den Willen verlegt und so der göttliche Wille in seinen positiven Bestimmungen als letzter sittlicher Maßstab hingestellt.

¹ Ox. prol. q. 4 n. 31, 32, 37, 38. Vgl. Die t. Th é o l., fasc. 31 col. 1873: Dans la théologie, le docteur subtil ne voit que des vérités d'ordre pratique; il ne reconnaît de caractère exclusivement spéculatif ni aux vérités nécessaires, ni aux vérités contingentes.

² Was den Scharfsinn u. die Gelehrsamkeit des Duns Scotus angeht, so rühmt schon Wadding in seiner Ausgabe (Censura circa commentarios Oxonienses t. V 2): Praestantissimi Doctoris in dicendo acumen, in disserendo copiam, in asserendo pondus, in principiis stabiliendis firmitatem, in connectendis constantiam. Auch Harnack nennt ihn gelegentlich (Dogmengesch. III ⁴ 503) den scharfsinnigsten scholastischen Denker.

³ Werner, Joh. Duns Scotus 389.

Die ethische Weltordnung erscheint demnach weniger als Abbild der göttlichen Vernunft und Weisheit, als vielmehr als Wirkung und Werk des Willens und der Macht Gottes. Bei Beurteilung sittlicher Fragen und Tatsachen kommt es im Scotismus vorwiegend darauf an, zu untersuchen, ob kein Widerspruch mit dem göttlichen Willen vorliegt, erst an zweiter Stelle wird auch die Frage einer Uebereinstimmung mit der Vernunft, der menschlichen oder der göttlichen, in Betracht gezogen.

Abgesehen von dem versteckten Vorwurfe gegen die thomistische Ethik ist es zutreffend, was Harnack schreibt: „Es ist gewiß ein bedeutender Fortschritt über Thomas hinaus, daß Gott von Duns streng als Wille und Person gefaßt und von der Welt unterschieden wird (als ob Thomas das nicht getan hätte!); aber dieser Fortschritt schlägt in dem Moment zu seinem Nachteil aus, wo man sich auf diesen Gott nicht mehr verlassen kann, weil es nicht gestattet ist, sich ihn nach den höchsten Kategorien sittlicher Notwendigkeit handelnd zu denken, und wo deshalb die Regel gilt, daß das Gutsein der Kreatur in der Unterwerfung unter den seinen Motiven nach unerforschlichen, seinem Inhalt nach in der Offenbarung deutlichen Willen Gottes besteht — so die Schüler des Scotus. Die Auffassung, welche Gott, weil als Wille, auch als Willkür faßt, gerät schließlich in dieselbe Notlage, wie die, welche ihn als die alles determinierende Substanz faßt; denn in beiden Fällen ist Dunkelheit über sein Wesen verbreitet.“¹ In diesen Ausführungen Harnacks ist mit Recht auf das Verhängnisvolle hingewiesen, das in der übermäßigen Betonung der göttlichen Willensfreiheit liegt. Freilich sind es, wie auch Harnack in der letzten (vierten) Auflage seines Werkes eigens hervorhebt, mehr die Schüler des Scotus als er selbst es gewesen, welche die voluntaristisch geprägte Gottesidee bis in die letzten Konsequenzen durchdacht und zur absoluten Willkür gesteigert haben. Wie durch die eingehenden Forschungen von Seeberg² u. a. festgestellt ist, steht

¹ Dogmengesch. III⁴ 525 f. Vgl. auch Schwane, Dogmensch. d. mittl. Zeit 125—146, wo besonders die Differenzpunkte in dem Gottesbegriff bei Thomas u. Scotus klar hervorgehoben werden. Eine kurze, aber erschöpfende Fixierung des scot. Gottesbegriffs s. Werner, System d. christl. Ethik I 57: „Die absolute Wesenheit Gottes besteht für Duns Scot in seiner absoluten Machtvollkommenheit; diese ist unbeschränkte Willkür, unendliche Wahlfreiheit Inbegriff aller Möglichkeiten.“

² Theol. d. Joh. Duns Scotus 152 ff. u. 178 f.

Duns selbst in dieser Beziehung dem hl. Thomas doch näher, als man bisher vielfach geglaubt hat.¹ Indes bleibt doch bestehen, daß in dem grundsätzlich festgehaltenen und auf die Gottesidee übertragenen Voluntarismus bereits die Keime lagen, durch welche die spätere nominalistische Gotteslehre wesentlich bedingt war.

2. Formulierung des scotistischen Standpunktes.

Man kann nicht behaupten, daß Scotus formell die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes geleugnet hat; vielmehr hebt er oft und entschieden hervor, daß das Naturgesetz als solches absolut indispensabel sei. Allein er schränkt den Umfang dieses Gesetzes erheblich ein und beurteilt insbesondere den Dekalog in seiner naturrechtlichen Geltung wesentlich anders als Thomas. Insofern gewinnt auch seine Behauptung bezüglich der Indispensabilität des Naturgesetzes eine andere, und zwar wesentlich engere Bedeutung als bei Thomas. Es ist darum nicht ganz korrekt, was Mingès sagt: „Materiell lehrt Scotus betreffs des Dekalogs genau dasselbe wie Thomas; wie noch in gar vielen anderen Punkten stimmt er sachlich mit diesem überein, kommt zum nämlichen Resultat, weicht nur ab in der Art und Weise der Darlegung und Begründung.“² Man wird vielmehr mit anderen richtiger zugeben müssen, daß Scotus auch in materieller Hinsicht vielfach einen von Thomas abweichenden Standpunkt vertritt, so auch in unserer Frage.

Daß eine menschliche Autorität die Befugnis besitze, das Naturgesetz zu ändern oder von demselben im eigentlichen Sinne zu dispensieren, lehnt Scotus von vornherein ab; ja, eine solche Möglichkeit liegt ihm so fern, daß er sie überhaupt nicht ernstlich erörtert; ebenso die andere Frage, ob das Naturgesetz in sich veränderlich oder sogar zerstörbar sei, schließt er rundweg aus. Für ihn drängt sich dagegen alles zu der rein theologischen Untersuchung zusammen, wie das Verhältnis Gottes zu den

¹ Mingès, Gottesbegriff d. Duns Scotus (passim) geht indes zu weit, wenn er den Indeterminismus vollends aus Duns' Gottesidee beseitigen will. Sein Versuch, dem die ganze Schrift dient, ist unseres Dafürhaltens nicht gelungen.

² Gottesbegriff d. Duns Scotus 117.

einzelnen Geboten des Dekalogs näher zu bestimmen sei, ob nicht, genauer gesprochen, Gott hinsichtlich des Dekalogs eine eigentliche Dispensgewalt besitze. Um so mehr hat diese Frage für ihn ein besonderes Interesse, als seine theologische Richtung grundsätzlich darauf hinausgeht, die Allmacht und bedingungslose Unabhängigkeit des göttlichen Willens in den Vordergrund zu stellen.

Nachdem er zu Beginn seiner eingehenden und überaus scharfsinnigen Abhandlung die Lehre des hl. Thomas mit ihren Gründen und Gegen Gründen vorgetragen hat,¹ spricht er sein Urteil dahin aus, daß die thomistische Darlegung die Indispensabilität des Dekalogs doch nicht überzeugend dartue. Als Beispiel greift er das fünfte Gebot heraus und knüpft daran folgende Frage: Gesetzt, daß bei der Tötung alle Umstände dieselben bleiben mit Ausnahme des Umstandes, daß die Handlung verboten ist oder nicht, vermag dann Gott zu bewirken, daß die Tötung, die wegen eines vorliegenden Verbotes tatsächlich verboten ist, ohne dasselbe nicht mehr verboten, sondern erlaubt wäre?² Liegt das in der Macht Gottes, dann kann er schlechthin dispensieren; denn dispensieren heißt nach Scotus einfachhin das Verbot bezw. Gebot zurücknehmen, ohne die in Betracht kommende Handlung irgendwie zu berühren.³ Ist es

¹ Ox. 1. 3 dist. 37 n. 2. — In der Wiedergabe des thomistischen Standpunktes beginnt Duns mit der Wendung: *Hic dicitur, quod sic, et ponitur talis modus*, ohne hier oder anderswo in der ganzen Quästion den Namen des hl. Thomas zu nennen. Auch sonst, wo er gegen Thomas oder andere Autoritäten Stellung nimmt, ist es nicht seine Art, die Namen anzugeben, sondern nur die Sache und die Gründe kritisch zu prüfen. In dieser Hinsicht offenbart er einen feinen literarischen Takt: bei aller sachlichen Schärfe bleibt er in Ton und Ausdruck ruhig und gemessen und wird niemals gegen seine Gegner verletzend. Vgl. auch die gute Charakteristik seiner ganzen literarischen Art in *Dict. Théol.*, fasc. 31 col. 1870.

² *Ibid.* n. 3: *Quaero, an stantibus omnibus circumstantiis iisdem in isto actu, qui est occidere hominem, variata sola circumstantia prohibiti et non prohibiti, posset Deus facere, quod ille actus, qui cum talibus circumstantiis aliis est aliquando prohibitus, alias esset non prohibitus, sed licitus. Si sic, igitur simpliciter potest dispensare.* — An dieser wie bei den nächstfolgenden Stellen habe ich Duns' Gedanken, wie ein Vergleich mit den Zitaten zeigt, in möglichst wörtlicher Uebersetzung des lateinischen Textes wiedergegeben, um die von Scotus selbst zusammengeordneten Gedankenglieder nicht auseinander zu reissen.

³ *Ibid.* n. 3: *Dispensare non est facere, quod stante praecepto liceat facere contra praeceptum, sed dispensare est revocare praeceptum vel declarare, qualiter debeat intelligi. Est enim duplex dispensatio, sc. iuris*

aber Gott unmöglich, den Akt der Tötung unter Verbleib aller sonstigen verbietenden Umstände allein durch Aufhebung des Verbotes erlaubt zu machen, dann vermag er überhaupt nicht zuwege zu bringen, daß eine Tötung jemals aufhört, verboten zu sein. Das Gegenteil steht aber fest im Falle Abrahams.¹

In dieser Fragestellung offenbart Scotus die ganze Schwierigkeit, das Dilemma, vor das sich sein Denken gestellt sieht. Der Ausgangspunkt seiner Gedankenreihe ist der Befehl Gottes an Abraham, den er als durchaus historisch und in seinem natürlichen Sinne auffaßt. Gott hat, so formuliert er, tatsächlich die Opferung des Isaak angeordnet und dadurch den Akt der Tötung erlaubt gemacht. Alle anderen Umstände, die sonst die Tötung verbieten, waren auch hier vorhanden. Der einzige Umstand, der hier hinzutrat, und durch den der Akt aufhörte, verboten und unerlaubt zu sein, war der Befehl Gottes. Durch diesen ward einfachhin das Verbot: Du sollst nicht töten, in dem einen Falle zurückgenommen. Also, schließt Scotus, hat Gott in diesem Falle in aller Form von dem fünften Gebot dispensiert, das Gebot ist mithin dispensabel. Scotus, der das Naturgesetz als solches für indispensabel und unveränderlich erklärt, weiß zuletzt keinen andern Ausweg, als dem fünften Gebot die naturrechtliche Geltung abzuspprechen.

Aehnliche Gründe drängen ihn zu demselben Schlusse in bezug auf die übrigen Gebote der zweiten Dekalogtafel. Die von Thomas vorgebrachten Lösungsversuche der biblischen Schwierigkeiten, die Scotus kaum erwähnt, scheinen den subtilen Denker nicht befriedigt zu haben.

Wir können nunmehr Scotus' Gesamtansicht in unserer Frage im allgemeinen verstehen und sie mit seinen eigenen Worten wiedergeben. Er sagt, seine Darlegungen zusammenfassend: „Erstens ist in Abrede gestellt worden (nämlich von ihm), daß alle Gebote der zweiten Tafel zum Naturgesetz im strikten Sinne gehören; zweitens ist zugegeben worden, daß die

revocatio et iuris declaratio. — In den Ausführungen des Scotus handelt es sich immer nur um die erstere Art, die wirkliche Dispensation durch Aufhebung des Gesetzes.

¹ Ibid.: Si autem Deus non potest facere de illo actu, qui cum talibus circumstantiis erat prohibitus, quod manentibus iisdem circumstantiis prioribus de prohibitione non sit prohibitus, igitur non potest facere, quod occidere non sit prohibitum, cuius oppositum manifeste patet de Abraham.

beiden ersten Gebote der ersten Tafel zum Naturgesetz im strikten Sinne gehören; drittens ist bezüglich des dritten Gebotes der ersten Tafel ein Zweifel ausgesprochen worden; viertens ist eingestanden worden, daß alle Gebote zum Naturgesetz im weiteren Sinne gehören.“¹

Es fragt sich nun weiterhin, von welchen Prinzipien und Voraussetzungen aus Scotus zu der abweichenden Stellungnahme kommt. Daß er nur oberflächlich oder nur aus dem Geiste des Gegensatzes heraus die Ansicht des Aquinaten bekämpft und eine andere Lehre vertritt, ist bei einem Denker von dem Ernst und der Tiefe eines Duns von vornherein von der Hand zu weisen. Einen äußeren Anlaß und Stützpunkt konnte Scotus vielleicht bei Bernard und Bonaventura gefunden haben, die wenigstens verwandte Anschauungen hinsichtlich des natürlichen Sittengesetzes hegen.² Und es ist, wenn auch nicht mit Sicherheit festzustellen, — Scotus beruft sich nirgendwo auf die beiden Autoren — so doch wohl wahrscheinlich, daß er diese Anschauungen gekannt hat. Spätere Scotisten haben vielen Wert darauf gelegt, die von Bernard und Bonaventura zu unserer Frage ausgesprochenen Ansichten mit den bezüglichlichen Lehren ihres Meisters in Einklang zu setzen. Vor allem macht auch Franz Lychet, einer der bedeutendsten Kommentatoren des Scotus, in breiten Darlegungen einen solchen Versuch.³ Allein man muß doch die Gründe tiefer suchen, man muß sie suchen in der Eigenart der scotistischen Denkrichtung und theologischen Gedankenwelt überhaupt. Scotus' Standpunkt ist zunächst bedingt durch eine gegensätzliche Auffassung des Naturgesetzes selbst und des Moralprinzips, diese wiederum ist beeinflußt durch eine abweichende Idee vom Wesen

¹ Ox. I. 3 dist. 37 n. 8: Sic igitur omnia recolligendo primo negatum est omnia praecepta secundae tabulae esse de lege naturae stricte loquendo. Secundo concessum est duo prima primae tabulae esse de lege naturae stricte loquendo. Tertio dubitatum est de tertio primae tabulae praecepto. Et quarto concessum est omnia esse de lege naturae large loquendo. Vgl. Biel, In 3 dist. 37 q. un. a. 4.

² Ueber die Anschauung Bernards s. seine Schrift De praecepto et dispensatione c. 2 u. 3. Vgl. o. S. 89¹. Suarez, De leg. II 15 n. 17 sucht diese an sich geringwertige Stelle zu Gunsten des hl. Thomas zu deuten. — Bonaventura berührt unsere Frage in seinem Sentenzenkommentar (In 1 dist. 47 q. 4: Utrum Deus possit mala praecipere). Seine Ansicht ist im Grunde doch eher thomistisch, wenn er auch in Einzelfragen scotistische Gedanken verrät.

³ Comment. in Ox. I. 3 dist. 37 n. 3 (ed. Wadding, tom. VII p. 880).

Gottes, in die besonders seine Gedanken über das gegenseitige Verhältnis von Intellekt und Willen bestimmend hineinspielen. Das alles sind Punkte, die hier nur vorläufig angedeutet sind, im folgenden aber einer eingehenden Prüfung unterzogen werden müssen, um die Lehre des Scotus über die teilweise Dispensabilität des natürlichen Sittengesetzes, richtiger gesagt, des Dekalogs verstehen und würdigen zu können.

3. Einschränkung des Naturgesetzes seinem Umfang nach.

Scotus ist kein eigentlicher Moralpositivist;¹ aber daß er tatsächlich das Naturgesetz in eine zu große Abhängigkeit von dem göttlichen Willen setzt und dadurch den Umfang seiner Bestimmungen erheblich einschränkt, liegt offen zu Tage und wird auch von älteren und neueren Gelehrten, die sich näher mit der scotistischen Ethik befaßt haben, zugegeben. Mausbach sagt in dieser Hinsicht: „Was die einzelnen Ratschlüsse und Gesetze Gottes anlangt, zieht die wesenhafte Güte selten der Freiheit eine Schranke. So werden die notwendigen Bestandteile des Sittengesetzes sehr eingeschränkt.“² Werner erklärt: „Dasselbe Motiv der absoluten Unbedingtheit des göttlichen Willens bestimmt ihn (Scotus), die innere Denknotwendigkeit sämtlicher Gebote des Dekalogs zu bestreiten.“³ Auch Seeberg pflichtet dieser Ansicht bei.⁴ Die gegenteiligen Bemühungen von Minges vermögen nach unserm Dafürhalten trotz der vielen herangezogenen Zitate nicht hin-

¹ Anscheinend ist Cathrein, Moralphil. I⁴ 153 Anm. ein Irrtum unterlaufen, wenn er Scotus vom Moralpositivismus freisprechen will mit Rücksicht auf die Stelle: *Ibi (in decalogo) praecepta sunt bona, non tantum, quia praecepta, sed ideo praecepta, quia secundum se bona; similiter ibi prohibita sunt mala, non tantum, quia prohibita, sed ideo prohibita, quia mala* (Ox. I. 3 dist. 37 n. 2). Cathrein hat offenbar übersehen, dass Scotus mit der zitierten Stelle, wie überhaupt in n. 1 u. 2 der betreffenden Quästion nicht seine eigene Ansicht ausspricht, sondern nur die Lehre des hl. Thomas referiert. Erst n. 3 setzt Scotus' eigene Lehre ein.

² Kirchenlexikon (Herder) XI² 1705 (Artikel „Duns Scotus“).

³ Johannes Duns Scotus 389.

⁴ Theol. d. Joh. Duns Scotus 152—160.

reichend davon zu überzeugen, daß Scotus tatsächlich anders gelehrt habe.¹

Treten wir der Untersuchung näher, so erhebt sich zunächst die Frage: Was versteht Duns unter Naturgesetz? — Er unterscheidet eine doppelte Art von Naturgesetzen: Naturgesetze im eigentlichen und strikten Sinne und in mehr erweiterter Bedeutung. Zu der ersteren Art gehören alle und nur jene Prinzipien des praktischen Handelns, die sich mit natürlichem Erkenntnislicht aus den Begriffen heraus klar offenbaren, wie es die spekulativen Prinzipien auf dem Gebiete der spekulativen Tätigkeit sind. Dahin zählen ferner alle diejenigen Prinzipien, die aus den erstgenannten unmittelbar folgen, insofern sie als notwendige Schlußfolgerungen mit notwendiger Deduktion oder einleuchtender Evidenz aus denselben abgeleitet werden.² Außer diesen aber gibt es noch andere Prinzipien, welche sich zwar auch durch Beweisführung aus den ersteren ergeben, aber so, daß sie sich mit denselben doch nur als übereinstimmend (*consona principia*) darstellen. Sie erscheinen nämlich allgemein als höchst vernunftgemäß und gut, sind auch mit Recht allgemein zu beobachten, obgleich sie nicht wie die anderen aus den allerersten Prinzipien sich erweisen lassen.³ Die praktischen Prinzipien dieser Art bilden die Naturgesetze zweiter Ordnung. Sie können dem Naturgesetz nur bei einer gewissen Ausdehnung des Begriffs auf Grund einer hervorstechenden Verwandtschaft und Aehnlichkeit angeschlossen

¹ Gottesbegriff d. Duns Scotus 101 ff. Minges setzt sich hier mit den obigen Autoren gründlich auseinander. Eine ähnliche Verteidigung und Rechtfertigung der scotistischen Lehre versucht Minges in zwei anderen Schriften: Ist Duns Scotus Indeterminist? und: Bedeutung von Objekt, Umständen u. Zweck f. d. Sittlichkeit eines Aktes nach Duns Scotus.

² Rep. l. 4 dist. 17 n. 3: *De lege autem naturae dicuntur omnia principia practica nota ex terminis lumine naturali, sicut principia speculativa in speculationibus, licet non sint tot principia practica in practiciis, quot speculativa in speculationibus. Et non solum principia practica sunt de lege naturae, sed omnia, quae immediate sequuntur ex eis, ut conclusiones necessariae necessaria deductione vel demonstrativa illatione deductae ex eis.* Vgl. Parallelstelle Ox. l. 4 dist. 17 n. 3; Ox. l. 4 dist. 26 q. un.; Ox. l. 3 dist. 37 n. 3; Ox. l. 4 dist. 33 q. 1 n. 7.

³ Zu diesen Naturgesetzen zweiter Ordnung rechnet Scotus u. a. die Ehe, ihre Einheit u. Unauflöslichkeit; vgl. Ox. l. 4 dist. 26 n. 9; dist. 31 n. 8; dist. 33 q. 1 n. 5—8; dist. 33 q. 1 n. 7 (Monogamie); dist. 36 q. 1 n. 5: *Matrimonium non est de lege naturae nisi secundario.*

werden.¹ Wenn Scotus von einem Naturgesetz spricht, das der menschlichen Natur als Lebensgesetz eingeprägt sei,² oder wenn er mit Paulus sagt, daß die Heiden in dem Naturgesetz, das ihrem Herzen eingeschrieben sei, eine ähnliche innere Lebensnorm hätten, wie die Juden in dem geschriebenen Gesetz,³ so ist es nicht ganz klar, aber doch sehr wahrscheinlich, daß er damit das Naturgesetz nicht im strikten, sondern im weiteren Sinne verstanden wissen will.

Nach Scotus' ausdrücklicher Lehre sind nun die Naturgesetze ersterer Art absolut unabänderlich, auch für Gott indispensable, wohl aber unterliegen diejenigen letzterer Art der göttlichen Dispensmacht.⁴

Es fragt sich nun, in welcher Beziehung der Dekalog zum Naturgesetz steht, ob er der ersten oder der zweiten Art zuzuzählen ist.

1. Wie schon oben erwähnt,⁵ gelten nach Duns die beiden ersten Gesetze der ersten Tafel als Naturgesetze im eigentlichen Sinne des Wortes und sind deswegen absolut indispensable. Den Grund dafür sieht er darin, daß diese Gesetze als notwendige, von selber einleuchtende Forderungen und Folgerungen aus einem Prinzip zu erkennen sind, das zum Endziel des Menschen in absolut notwendiger Verknüpfung steht. Dies Prinzip ist die Tatsache des Daseins eines einzigen Gottes. Unter Voraussetzung dieser Tatsache ergibt sich nun mit zwingender Evidenz, daß einer-

¹ Ox. I. 4 dist. 17 n. 3; Rep. I. 4 dist. 17 n. 4: *Alia autem sunt extra illa, quae sic demonstrative concluduntur ex eis (primis principiis), quia multum sunt consona illis principiis practicis, quia ab omnibus sunt visa multum rationabilia et bona et ab omnibus iuste servanda, licet non possent ex eis demonstrari sicut priora, et quatenus consona talibus principiis dicuntur de lege naturae, licet non simpliciter, quia non simpliciter sequuntur ex eis, sed iure positivo.* Vgl. auch die S. 111³ zitierten Stellen.

² Ox. I. 4 dist. 26 n. 20: Naturgesetz = *lex naturae impressa*.

³ Ox. I. 2 dist. 28 n. 8: *Gentiles potuerunt iuste vivere servando legem naturae, et tunc ipsi facti sunt sibi ipsis lex, id est, per legem naturae scriptam in cordibus eorum interius direxerunt se recte vivendo, sicut Iudaei per legem scriptam.*

⁴ Ox. I. 4 dist. 33 q. 1 n. 7: *Circa primum (principium practicum) nulla cadit dispensatio, et ideo eius oppositum semper videtur esse peccatum. Circa secundum in casu cadit dispensatio . . ., quando propter necessitatem recta ratio dicat ullo modo debere commutationem fieri et quando praeceptum divinum adest.*

⁵ S. o. S. 108 f.

seits dem einen Gott unter allen Umständen die schuldige Verehrung zu zollen, anderseits jeder Götzendienst zu unterlassen ist — Inhalt des ersten Gebotes. Daraus folgt weiter, daß eine Entheiligung des Namens, d. i. des Wesens dieses wahren und einzigen Gottes niemals statthaft sein kann — Inhalt des zweiten Gebotes. Scotus hebt noch eigens hervor, daß die Indispensabilität dieser beiden Gebote nur dann zur vollen Geltung komme, wenn dieselben streng nach ihrer negativen Seite gefaßt würden.¹

2. Hinsichtlich des dritten Gebotes wagt Duns keine klare Entscheidung darüber zu geben, ob es im strikten Sinne dem Naturgesetz angehöre und infolgedessen indispensabel sei oder nicht. Sein Gedankengang leidet hier an Unsicherheit und Verworrenheit, und auch Gabriel Biel weiß nicht bestimmt zu sagen, was der Meister in diesem Punkte eigentlich gelehrt habe.² Insofern jedoch dieses Gebot den Menschen überhaupt zum göttlichen Kulte verpflichtet, scheint doch Scotus annehmen zu wollen, daß es striktes Naturgesetz sei.

3. Die Gesetze der zweiten Tafel, sowohl die affirmativen wie die negativen, bezw. nach ihrer affirmativen oder nach ihrer negativen Bedeutung gefaßt, sind nur im weiteren Sinne als Naturgesetze zu betrachten, weil sie nicht unmittelbar und notwendig aus den ersten praktischen Prinzipien folgen, sondern denselben nur höchst angemessen sind.³

Scotus bedient sich zur Erläuterung dieser letzten Begründung eines Beispiels: Der heutige Privatbesitz, zu dessen Schutz das siebente und zehnte Gebot gegeben sind, ist eine Folgerung, die

¹ Ox. I. 3 dist. 37 n. 6: De praeceptis autem primae tabulae secus est, quia illa immediate respiciunt Deum pro obiecto, duo quidem prima, si intelligantur esse tantum negativa, primum: Non habebis deos alienos, secundum: Non assumes nomen Dei tui in vanum, id est, non facies Deo tuo irreverentiam, ista sunt stricte de lege naturae, quia sequitur necessario, si est Deus, est amandus ut Deus et quod nihil aliud est colendum tamquam Deus nec Deo est facienda irreverentia; et per consequens in istis non poterit Deus dispensare, ut aliquis possit licite facere oppositum talis praecepti.

² Ibid. n. 7. Vgl. Biel, In 3 dist. 37 q. un. a. 2.

³ Ox. I. 3 dist. 37 n. 8: Alio modo dicuntur aliqua esse de lege naturae, quia sunt multum consona illi legi, licet non sequantur necessario ex principiis practicis, quae nota sunt ex terminis et omni intellectui apprehendenti sunt necessario nota. Et hoc modo certum est omnia praecepta etiam secundae tabulae esse de lege naturae, quia eorum rectitudo valde consonat primis principiis practicis necessario notis.

sich in höchster Angemessenheit aus einem ersten Prinzip herleitet, nämlich aus dem Prinzip, daß man friedlich in einem staatlichen Gemeinwesen leben müsse. Aus diesem Prinzip folgt aber nicht unbedingt, daß jeder eigenen Besitz haben muß; vielmehr wäre ein friedliches Zusammenleben auch bei gemeinsamem Güterbesitz an sich möglich. Freilich muß man zugestehen, daß unter den gegenwärtig obwaltenden Verhältnissen, besonders mit Rücksicht auf die Schwäche und Armseligkeit der Menschen, die Besitztrennung mehr dem Frieden dient als die Gütergemeinschaft, die eher, ja fast unvermeidlich zu Streit und Verwirrung führen würde.¹

Scotus sucht nun weiterhin nach einem ersten Prinzip, aus welchem die Gebote der zweiten Tafel mit notwendiger Schlußfolgerung abgeleitet werden könnten. Er läßt die einzelnen in Betracht kommenden Prinzipien Revue passieren, ohne indes eines zu finden, das allen Anforderungen vollauf gerecht wird. An erster Stelle erwähnt er das Prinzip der Gottesliebe und fragt, ob sich etwa daraus die allgemeine Pflicht der Nächstenliebe, die im zweiten Teile des Dekalogs näher detailliert werde, mit zwingender Konsequenz folgern lasse. Daß die Gottesliebe ein erstes, ja, das allererste Prinzip und der Ausgangspunkt des natürlichen Sittengesetzes sei, bestreitet er nicht, hebt sogar mit Emphase hervor, daß dieselbe der einzige nach Art und Objekt vollkommen gute Akt sei, während das Gegenteil, der Gotteshaß, in sich, seiner ganzen Art nach derart unsittlich sei, daß er durch nichts und in keiner Weise erlaubt werden könne.² Aber, so fügt er einschränkend hinzu, der Gotteshaß sei auch der einzige in sich unerlaubte Akt. Insofern dieser durch das Gebot der Gottesliebe ausgeschlossen würde, müsse das letztere zweifellos als striktes Naturgesetz angesehen werden, aber nur — und das ist das Entscheidende — als Naturgesetz im negativen Sinne. Daraus

¹ Ox. I. 3 dist. 37 n. 8: *Possessiones esse distinctas pro personis infirmis valde consonat pacificae conversationi. Infirmi enim magis curant bona sibi propria, quam bona communia, et magis vellent appropriare sibi communia bona, quam communitati et custodibus communitatis, et ita fieret lis et turbatio.*

² Rep. I. 4 dist. 28 n. 6: *Nullus actus est bonus in genere ex solo obiecto nisi amare Deum, qui amor est obiecti per se volibilis et boni infiniti, qui non potest esse moraliter malus, quia nullus potest nimis amare amore amicitiae et propter se; et solus actus est ex genere malus, qui est oppositus isti actui respectu eiusdem obiecti ut odisse Deum, qui nullo modo potest circumstantiari, ut sit bonus. Vgl. Parallelstelle Ox. I. 4 dist. 26 n. 4.*

jedoch lassen sich die Pflichten der Nächstenliebe weder im allgemeinen noch im einzelnen mit zwingender Konsequenz ableiten. Wohl würde eine solche Ableitung zutreffen, wenn das Gebot der Gottesliebe nach seiner affirmativen Seite hin Naturgesetz wäre. Ob aber das letztere tatsächlich der Fall ist, das ist es eben, was nach Ansicht des scharfen Kritikers nicht sicher feststeht; und solange über die naturgesetzliche Bedeutung des Prinzips selbst begründete Zweifel obwalten, kann um so weniger den Folgerungen aus dem Prinzip eine solche Bedeutung zuerkannt werden.¹

Aber läßt sich nicht vielleicht, wie Duns in seiner Gedankenentwicklung fortfährt, auf einem etwas andern Wege dennoch aus der Gottesliebe die Nächstenliebe mit zwingender Notwendigkeit eruieren? Unsere Liebe zu Gott soll doch möglichst rein und uneigennützig sein, frei von Eifersucht. Schließt nicht eine solche Gottesliebe wenigstens das Wollen und Verlangen in sich, daß Gott als das höchste Gut auch von unseren Mitmenschen geliebt und erstrebt werde? Und dieses Wollen und Verlangen wäre dann doch nichts weniger als Kern und Inbegriff aller Nächstenliebe. Man kann ja in der Tat dem Nächsten nichts Besseres wollen und wünschen, als daß er Gott liebe und in dieser Liebe sein vollendetes Glück finde. Das letztere erkennt zwar auch Scotus an; allein er macht bei dieser ganzen Schlußfolgerung doch wieder eine abschwächende Einschränkung, durch die das Fundament der Beweisführung erschüttert wird. Gewiß verpflichte an sich die Gottesliebe dazu, den Willen zu haben, daß Gott auch von anderen Menschen geliebt werde. Allein das könne doch nur gelten bezüglich derjenigen Menschen, von welchen Gott selbst tatsächlich geliebt sein wolle. Ob aber Gott von allen geliebt sein wolle, darüber gibt es nach Duns keine absolute Gewißheit, noch weniger darüber, von welchen er in concreto die Liebe annehme.² — Es ist offenbar, wie sehr Scotus durch

¹ Ox. I. 3 dist. 37 n. 10: Illud praeceptum: „Diliges Dominum Deum tuum“ non est simpliciter de lege naturae, inquantum est affirmativum, sed inquantum est negativum prohibens oppositum; non odire enim est simpliciter de lege naturae... Nunc autem ex illa negativa non sequitur, quod volendum sit proximo diligere Deum, licet sequeretur ex affirmativa illa, de qua non est certum, quod sit de lege naturae strictae loquendo.

² Ibid. n. 10: Non debeo velle bonum commune esse alicuius tantum et ita non amari ab alio, sed non oportet me velle illud bonum esse

diese Gedankengänge — anscheinend, ohne es selbst zu ahnen — in die gefährliche Nähe der absoluten Prädestination und Reprobation getrieben wird.

Endlich sagt Duns, selbst wenn das Gebot der Nächstenliebe aus dem der Gottesliebe folge und deswegen naturgesetzlich und indispensabel sei, so sei es doch noch eine andere Frage, ob aus der Nächstenliebe als aus einem ersten praktischen Prinzip die Bestimmungen der zweiten Gesetzestafel sich ergäben, oder ob nicht auch ohne Beobachtung und gar unter Aufhebung dieser Bestimmungen die verlangte Nächstenliebe denkbar und möglich sei. Er nimmt keinen Anstand, das letztere ausdrücklich zu bejahen. Beides sei miteinander vereinbar, nämlich zu wollen, daß der Nächste Gott liebe — wir hörten oben, daß darin die Nächstenliebe sich konzentriere — und zugleich ihm dieses oder jenes Gut, wie es in den Vorschriften der zweiten Tafel bezeichnet sei, nicht zu wollen. Damit aber falle der innerlich notwendige Zusammenhang dieser Vorschriften mit dem etwaigen natürlichen Prinzip der Nächstenliebe in sich zusammen.¹

Es kann nach dem vorhergehenden kein Zweifel bestehen, daß Duns Scotus den zweiten Teil des Dekalogs formell vom Naturgesetz ausschließt und dessen Bestimmungen als wesentlich positiv göttliche Gesetze betrachtet, „die erläuternd anzeigen, wie die von Gott dem Menschen eingefloßten Prinzipien des Naturgesetzes im praktischen Leben verwirklicht werden sollen.“² Insofern jedoch in denselben etwas dem Naturgesetz Entsprechendes zum Ausdruck kommt, sind sie nicht mit anderen positiven Geboten auf die gleiche

*alterius, puta quia non placet illi illud bonum esse eius, sicut Deus prae-
destinans unum et non alterum vult bonum esse praeordinati et non alterius.
Et per idem ad illud, quod perfecte diligens vult dilectum condiligi, potest dici,
quod hoc est verum ab eo sc., cuius amicitia placet dilecto, non autem est
certum ex lege naturae de quocumque, quod eius dilec-
tio acceptetur a Deo dilecto.*

¹ Ox. I. 3 dist. 37 n. 11: *Tertio potest dici, quod licet sit de lege naturae
stricte proximum esse diligendum . . . id est simpliciter esse volendum proximo
ipsum diligere Deum, quia hoc est diligere proximum, tamen ex hoc non
sequuntur praecepta secundae tabulae . . . et per consequens
possunt ista duo stare simul, sc. me velle proximum diligere Deum, sicut ego
debeo Deum diligere, sicut quoddam verum necessarium conclusum ex principiis
practicis, et me nolle proximo hoc bonum vel illud, cuius est expressivum prae-
ceptum secundae tabulae, cum non sit verum necessarium.*

² Seeberg, *Theologie d. Joh. Duns Scotus* 491.

Stufe zu rücken, und ihre Uebertretung konstituiert deswegen eine formell schwerere Sünde, als etwa der Genuß einer verbotenen Frucht, durch den die Stammeltern im Paradiese sündigten.¹ Immerhin aber ist der letzte Grund, in dem jene Gebote der zweiten Tafel wurzeln, nur kontingenter, nicht absoluter Art. Während es undenkbar sei, daß jemals eine Weltordnung von Gott geschaffen werde, in der es anginge, Gott nicht zu ehren und zu lieben, vielmehr ihn zu hassen und fremde Götter anzubeten, hält Scotus eine Weltordnung, in welcher die Bestimmungen der zweiten Gesetzestafel aufgehoben wären, für absolut möglich und denkbar.²

Aber worauf stützt denn Scotus näherhin diesen seinen Standpunkt? Warum erklärt er den ersten Teil des Dekalogs für indispensabel, den zweiten Teil nicht? Daß die Gründe dafür nicht äußerlicher Art sind und nicht gerade an der Oberfläche liegen, ist bei einem so subtilen Denker, wie es Duns ist, ohne weiteres anzunehmen.

Abgesehen von der später eingehender zu behandelnden Lehre von der absoluten Freiheit und Willensmacht Gottes liegt der innere, mehr formale Grund in dem eigenartigen und einseitigen Moralprinzip, das Scotus für den Dekalog in Anwendung bringt. Er fußt auf der Ansicht, daß zum Begriff eines unabänderlichen Naturgesetzes die unmittelbare und in sich notwendige Beziehung zum ewigen Endziel gehöre. Hier weicht der Scote wesentlich von dem Aquinaten ab. Wenn letzterer die menschliche Vernunft als ethisches Prinzip, wenigstens als mittelbares und nächstes, aufstellt, so will er zwar damit die Rücksicht auf das Endziel, die übernatürliche Glückseligkeit, nicht ausschließen, da ja letztlich alles, was der Mensch in Uebereinstimmung mit seiner vernünftigen Natur ins Werk setzt, nur Mittel und Weg ist, um zur Seligkeit zu gelangen. Indes liegt in der Beziehung auf die Glückseligkeit nicht der formelle Grund des Sittlichen überhaupt. Nach dem scotistischen Prinzip sind dagegen nur jene Handlungen, die in unmittelbarer Hinordnung zum Endziel liegen, als unbedingt notwendig und durch Naturgesetz geboten zu betrachten, oder, wenn wir den Gedanken negativ formulieren: nur jene Hand-

¹ Ox. I. 2 dist. 21 q. 2 n. 2; vgl. Parallelstelle Rep. I. 2 dist. 22 n. 3.

² Vgl. Minges, Gottesbegriff d. Duns Scot. 115 f. Die Erläuterung, die Minges hier zu den Gedanken des Duns über die Möglichkeit einer andern sittlichen Weltordnung gibt, ist zum wenigsten sehr gewagt.

lungen, die innerlich und unmittelbar den Menschen von der Erreichung des Endzieles ausschließen, haben als absolut verboten und indispensabel zu gelten.¹

Diese direkte und notwendige Beziehung zum Endziel findet nun Duns nur in den drei ersten Geboten ausgedrückt, und zwar nur in deren negativer Fassung. Denn der Mensch, der diesen Geboten zuwiderhandle, mache sich die Erlangung des höchsten Gutes, die Besitzergreifung Gottes, geradezu unmöglich. Eine solch direkte Beziehung fehlt dagegen nach Scotus bei den Gesetzen der zweiten Tafel, die, wie er sagt, zunächst gar nicht das Endziel ins Auge fassen, sondern nur die Verhältnisse der Menschen zueinander zu regeln haben. Daher bleibe es, auch ohne daß diese Gebote überhaupt beständen, und auch ohne daß die nun einmal bestehenden beobachtet würden, an sich möglich, das Endziel zu erreichen. Daher stehe nichts im Wege, daß Gott von diesen Geboten dispensieren, ja, daß er sogar eine andere soziale Ordnung unter den Menschen verwirklichen könne, während er ganz außerstande sei, jene Ordnung, die den Menschen mit ihm, als dem höchsten und letzten Ziele verbinde, zu ändern oder zu lösen.

4. Das Naturgesetz und die Freiheit des göttlichen Willens.

Ein Zentralgedanke in der scotistischen Psychologie, der auch stark in der Gotteslehre nachwirkt, ist die Priorität des Willens vor dem Intellekt. Thomas hatte dem Intellekte in Hinsicht sowohl auf den Menschen als auch auf Gott den Vorrang zuerkannt und dadurch seiner Gottes- und Menschenlehre einen vorwiegend intellektualistischen Zug verliehen. Bei ihm steht das klare, nüchterne Denken stets voran, die Willensentschlösungen erfolgen erst unter dem voranleuchtenden Lichte der Vernunft. Duns dagegen verrät durchweg eine ausgeprägt voluntaristische Richtung, die darauf ausgeht, den Willen von der Unterordnung unter den Intellekt zu befreien. Die Freiheit des

¹ Ox. I. 3 dist. 37 n. 5: Non enim in his, quae praecipuntur ibi (in praeceptis secundae tabulae), est bonitas necessaria ad bonitatem ultimi finis, convertens ad finem ultimum; nec in his, quae prohibentur, est malitia necessario avertens a fine ultimo; quin si bonum istud non esset praeceptum, possit finis ultimus amari et attingi, et si illud malum non esset prohibitum, staret cum eo acquisitio finis ultimi.

Willens, die als das höchste der irdischen Güter gepriesen wird, steigert Scotus bis zum absoluten Indeterminismus. Nichts vermag den Willen zu determinieren, auf Erden nicht die Idee des Guten und der Glückseligkeit, die nach Thomas notwendiges Objekt des Willens sein muß, im Himmel nicht einmal die Anschauung Gottes.¹

Willmann bringt nicht mit Unrecht die so stark ausgeprägte Willensbetonung in Duns' System mit der Eigenart und dem ganzen Charakter des Mannes in Verbindung.² Scotus besaß zweifellos starken Willen und unbeugsame Energie; davon legen nicht allein die zwar dürftigen Nachrichten über sein Leben, sondern auch seine Schriften Zeugnis ab. Ebenso groß wie seine Willenskraft war seine Verstandesschärfe; aber es fehlte das versöhnende, gleichsam mystisch harmonisierende Element bei ihm, das besonders bei Thomas Verstand und Willen verbunden hatte. Bei Scotus stehen sich die beiden Seelenkräfte zu scharf und kalt einander gegenüber, und die dominierende Stellung fällt nicht dem erkennenden, sondern dem wollenden Vermögen zu.

Des näheren gibt Scotus für den Primat des Willens über den Intellekt eine Reihe von ernsten Gründen an. Er beruft sich zunächst auf die hl. Schrift, in welcher der Akt und Habitus der Liebe, der dem Willen eigne, als höher und vollkommener denn

¹ Bisher ist wenigstens allgemein angenommen worden, dass Duns dem Indeterminismus huldigt. Vgl. Werner, Psychol. u. Erkenntnisl. d. Joh. Duns Scotus 52: „Von einem angeboren instinktiven Zug der menschl. Seele zu Gott als ihrem absoluten Objekte weiss Duns Scotus nichts.“ — Willmann, Gesch. d. Ideal. II² 511: „Der nezessitierende Zug [des Menschen] zu Gott wird von ihm [Duns] in Abrede gestellt“. Ebenso sind Mausbach, Art. „Thomismus u. Scotismus“ in: Kirchen-Lex. XI² 1705 u. Seeberg, Art. „Duns Scotus“ in: REncycl. f. protest. Th. u. Kirche V³ 68, wie auch an verschiedenen Stellen seines Buches Die Theol. d. Joh. Duns Scotus derselben Auffassung. Vgl. auch M. Schiefferens, Quellenmässige Darlegung d. Lehre v. d. Willensfreiheit bei Thomas v. Aqu. mit Berücksichtigung derselben Lehre bei Duns Scotus [Dissertation], Erlangen 1904, 27 f. — Unter gründlichen Quellenstudien sucht dagegen Minges, Ist Duns Scotus Indeterminist? 54 ff., den angeblichen Indeterminismus der scotistischen Willenslehre neuerdings abzuschwächen und in ein milderes Licht zu rücken, ohne indes die bisherige allgemeine Anschauung wesentlich geändert zu haben. Den Beweis für die Werner und Willmann gegenüber aufgestellte These: „Scotus kennt einen angeborenen instinktiven, nezessitierenden Zug der menschl. Seele zu Gott als ihrem absoluten Objekt“ (S. 54) hat er u. E. nicht erbracht. S. o. S. 110 f.

² Willmann, Gesch. d. Ideal. II² 506 f.

Glauben und Hoffnung gepriesen werde. Er hat im Auge 1. Kor. 13, 13. Ferner sieht er einen Vorrang des Willens darin, daß derselbe dem Intellekte befehlen und dadurch den Erkenntnisakt ursächlich zustande bringen könne, während der Intellekt nur als dienende Ursache den Willen zu bewegen vermöge. Weiterhin sei die Verderbnis des Willens schlimmer als die des Intellektes. Böse und sündhaft sei es, etwas Böses zu wollen, aber an sich noch nicht, daran zu denken. Hinsichtlich des höchsten Objektes beider Vermögen sei ein schlimmeres Uebel, Gott zu hassen oder ihn nicht zu lieben, als Gott nicht zu kennen oder nicht an ihn zu denken. Endlich führe der Wille zu einem vollkommeneren Besitz Gottes als das Erkennen und befriedige darum mehr den ganzen Menschen. Deshalb verlegt auch Scotus das formelle Wesen der ewigen Seligkeit nicht sowohl in das Schauen des Intellektes als in das Lieben des Willens, weil durch die Liebe die innigste Vereinigung der Seele mit dem göttlichen Gute erreicht werde.¹

Die Priorität des Willensvermögens vor dem Intellekte, den Indeterminismus des Willens, überträgt nun Duns vom erkenntnistheoretischen Gebiete in das Wesen Gottes. Auch bei Gott, in seinem Wirken nach innen und nach außen, nimmt der Wille die erste Stelle ein. Es kommt Scotus alles darauf an, gerade den Vor-

¹) Vgl. zum Ganzen Ox. I. 4 dist. 49 q. 4 n. 13–20; Parallelstelle Rep. I. 4 dist. 49 q. 2 n. 19: *Illud est perfectius simpliciter, quod habet ultimum perfectum modo perfectiori ex parte illius obiecti perfecti, id est in re: sed in modo habendi voluntas habet perfectiori modo; perfectio enim modi maior est inquantum voluntas coniungitur per se isti obiecto perfecto, quam sit perfectio in habendo intellectualiter a parte obiecti, quia res habet esse diminutum in intellectu, in re autem habet esse perfectum*; ferner Ox. I. 2 dist. 37 q. 2 n. 19. Ausführlich handeln über diese Frage auch Minges, Gottesbegriff des Duns Scotus 134 f.; ferner W. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus, Descartes, Strassburg 1886, 91–113; dort sind namentlich auch die Beweise des Duns für den Willensprimat eingehend dargelegt; H. Siebeck, Der Scotismus, in: Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik Bd. 95, Halle 1898, 246 ff., wo das Verhältnis von Intellekt u. Willen nach Scotus zu einer klaren Darstellung kommt. Vgl. auch in derselben Zeitschrift Bd. 112, Leipzig 1889, 179–216 desselben Verfassers Artikel „Die Willenslehre bei Duns Scotus u. seinen Nachfolgern.“ Vgl. auch Werner, Thomas v. Aqu. III 67. Bezüglich des Wesens der Seligkeit ist klassisch die Stelle Rep. I. 4 dist. 49 q. 2 n. 20: *Beatitudo simpliciter est essentialiter et formaliter in actu voluntatis, quo simpliciter et solum attingitur bonum optimum, quo perfruatur.* — S. auch Willmann, Gesch. d. Ideal. II² 506 f. u. Dict. Théol. fasc. 31 col. 1880 u. fasc. 32 col. 1935.

rang des göttlichen Willens zu erweisen, denselben als so frei und unabhängig hinzustellen, daß er durch gar nichts als nur durch sich selbst bestimmt werden könne. Selbst das Wollen der eigenen göttlichen Wesenheit ist nach scotistischer Auffassung für den Willen kein Zwang und keine innere Notwendigkeit; vielmehr ist das Verhältnis so zu erklären, daß der göttliche Wille sich selber die unveränderliche Notwendigkeit der Selbstliebe aufgetragen hat, und so erscheint auch diese notwendige Liebe nur als Beweis und Zeichen der göttlichen Willensfreiheit. Aufgabe des göttlichen Intellectes ist es näherhin, dem Willen in bunter Mannigfaltigkeit die Objekte vorzulegen, aus welcher dann dieser die Auswahl trifft, die einen annehmend, die anderen verwerfend.¹ Aber dem Willen fehlen bei seiner Entscheidung alle Normen und Prinzipien; außerhalb des Willens liegen keine Motive, die ihn irgendwie beeinflussen könnten, auch in den Objekten selber findet sich absolut nichts, worauf die Willensentscheidung Rücksicht zu nehmen hätte. Eine sittliche Qualität in den Dingen selbst, die auch von Gott zu beachten wäre, ist gar nicht vorhanden. Die Dinge sind gut, weil Gott sie als solche will, aber man kann und darf nicht sagen, daß Gott die Dinge will, weil sie gut sind. Daraus ergibt sich weiter, daß die sittliche Gutheit oder Schlechtheit den Dingen nicht wesentlich, sondern nur kraft göttlicher Willkür inhäriert. Richtig spricht Dörner diesen Gedanken des Scotus aus: „Nicht des Guten wegen hat Gott die Welt gemacht, sondern alles ist gut, weil Gott es gemacht hat. Das Gute ist nur das, was dem Willen Gottes entspricht, d. h. der Willkür, in die Duns Scotus Gottes Freiheit setzt. Das Sittengesetz, das Gott für die Welt gegeben, hätte auch ein anderes sein können, hat mit Gottes Wesen keinen innern Zusammenhang.“²

Freilich ist, um Scotus' Anschauung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, auf den Unterschied zwischen der idealen und realen Seinsordnung aufmerksam zu machen. Das zuerst getan zu haben, gereicht Minges nicht zur geringen Anerkennung.³ In der idealen Ordnung anerkennt Scotus die wesentliche Gleich-

¹ Vgl. Werner, Thomas v. Aqu. III 72 f.

² Die Geschichte der Lehre v. d. Unveränderlichkeit Gottes bis auf Schleiermacher, in: Jahrbücher für deutsche Theologie II, Stuttgart 1857, 460. Aehnliche Aussprüche von Scotusforschern s. Minges, Gottesbegriff d. Duns Scotus 74.

³ Gottesbegriff d. Duns Scotus 79 ff.

heit der metaphysischen Begriffe des *unum*, *verum*, *bonum*; ein jegliches Sein innerhalb dieser Ordnung sei gut und zwar durch Teilnahme an der göttlichen Gutheit.¹ Diese auf dem idealen Sein der Dinge beruhende Gutheit nennt Scotus die *erste* Güte (*bonitas prima*). Dieselbe besteht unveränderlich und ist nicht abhängig von dem freien Willen Gottes, ihre Quelle und Wurzel liegt in der Uebereinstimmung mit der göttlichen Wesenheit. Allein diese ideale Güte der Dinge, die nun etwa dem göttlichen Willen vom Intellekt gleichsam unterbreitet wird, übt in keiner Weise bestimmenden Einfluß auf den Willen dahin aus, dieselbe in die Wirklichkeit zu versetzen. Der Uebergang der Wesenheit von der idealen in die reale Ordnung hat ausschließlich als Werk des freien Willensentschlusses Gottes zu gelten, und so verdanken in der realen Ordnung alle Dinge mit ihrer realen Existenz zugleich auch ihre reale sittliche Güte allein dem Willen Gottes. Diese reale Güte der Dinge bezeichnet Scotus als *zweite* Güte (*bonitas secunda*).²

Diese wichtige Unterscheidung erscheint wohl geeignet, in der Frage nach dem letzten Grunde der sittlichen Güte Scotus in etwa Thomas zu nähern und die scotistische Lehre von der unbedingten, willkürlichen Freiheit des göttlichen Willens in ihrer Schroffheit einigermaßen zu mildern. In dieser Auffassung gewinnen manche Äußerungen des Duns einen versöhnlicheren Sinn, als der nackte Wortlaut vermuten läßt, so wenn er z. B. sagt, daß der Wille Gottes die Ursache der Dinge sei, ohne irgend ein verursachendes Motiv zu haben,³ oder wenn er auf die Frage, warum gerade dieses geschehen sei und nicht das Gegenteil, einfachhin antwortet, weil

¹ Quodl. q. 16 n. 7: *Licet necessario voluntas divina habeat actum complacentiae respectu cuiuscumque intelligibilis, in quantum in illo ostenditur quaedam participatio bonitatis propriae, tamen non necessario vult quodcumque creatum volitione efficaci.* Ferner Ox. l. 1 dist. 1 q. 2 n. 12: *Bonum uno modo convertitur cum ente, et isto modo bonum potest poni in quolibet genere.* Ebenso Ox. l. 2 dist. 16 n. 18: *Unum, verum et bonum . . . unitive contenta in ente habent eundem ordinem ad ens sc. quod sunt quasi passiones entis.*

² Ox. l. 4 dist. 49 q. 2 n. 24: *Licet quodcumque ens sua entitate sit bonum bonitate prima, non tamen bonitate secunda.* Von der ersten Güte heisst es ibid. l. 1 dist. 3 q. 5 n. 14: *Si res secundum esse suum non essent a primo bono, non essent bonae, in quantum sunt.*

³ De rer. princ. q. 4 a. 2 sect. 3 n. 18: *Voluntas Dei est causa rerum et nullum habet motivum in causando.*

Gott dieses und nicht das Gegenteil gewollt habe.¹ Es klingt sogar in dieser Deutung fast thomistisch, wenn er lehrt, daß der Wille Gottes wirke gemäß seiner Vernunft und Erkenntnis, die ihn zwar nicht wirksam bewegen, wohl aber leiten und lenken.²

Allein trotz dieser milderen Interpretation gibt Duns die prinzipielle Beantwortung der letzten und höchsten ethischen Grundfragen doch von dem absoluten Standpunkt der göttlichen Willensmacht aus, so zwar, daß er nicht nur in der realen, sondern letztlich auch in der idealen Ordnung dem Willen Gottes das entscheidende Moment der Sittlichkeit zuerkennt. Ist aber einmal das Moralprinzip, der wesenhafte Unterschied zwischen Gut und Böses, von einem unbedingt frei bestimmenden göttlichen Willen tatsächlich abhängig gemacht, dann liegt die Folgerung auf der Hand, daß auch die darauf ruhenden ethischen Grundsätze und Normen ganz und gar der göttlichen Willensmacht unterstellt sind. Man sieht sogar keinen Grund mehr ein, weshalb nicht allein die Gebote der Nächstenliebe in der zweiten Gesetzestafel, sondern nicht auch die ersten Gebote der, wenn auch negativ gefaßten, Gottesliebe nach Belieben von der unumschränkten Macht Gottes geändert werden könnten.³ Warum soll es denn für einen absolut schrankenlosen Gotteswillen schlechthin unmöglich sein, die unmittelbare Beziehung des Menschen zu Gott als zu seinem Endziele umzugestalten? Hier liegt offenbar wieder eine Schwäche des scotistischen Systems. Durch die Trennung von Intellekt und Willen bei Gott, durch die einseitige Hervorkehrung des Willens wird nicht allein ein gewisser Zwiespalt in Gottes Wesen selbst hineingetragen, es wird vor allem der natürliche und wesenhafte

¹ Ibid. n. 21: Si quaeris, quare hoc factum et non oppositum, respondeo, quia Deus hoc voluit et non oppositum.

² Ibid. n. 22: Voluntas Dei operatur secundum rationem et scientiam, non moventem, sed dirigentem. — Die Schrift *De rerum principio*, deren Inhalt durch die Titelbemerkung: *Quaestiones istae fuerunt disputatae Oxonii per magistrum Joannem Scotum de ordine fratrum minorum et sunt quaestiones generales super philosophiam*, wiedergegeben wird, wird von Wadding (s. seine *Censura*), auch von Seeberg, *Theol. d. Joh. Duns Sc. 59 n. Dict. Théol.* fasc. 31 col. 1868 für echt, von Minges, *Ist Duns Scotus Indeterminist? IX* u. anderen für das Werk eines späteren Scotisten gehalten. Ueber den Charakter dieser Schrift sagt Seeberg a. a. O.: „Die Schrift ist einfacher und klarer als die übrigen Werke des Duns geschrieben, auch ist sie nicht, wie so viele Schriften des Duns, ein Kommentar.“

³ Auf diese Inkonssequenz machen schon Cajetan, *Comment. in s. th.* 1, 2 q. 100 a. 8 und Suarez, *De leg. II* 15 n. 9 aufmerksam.

Zusammenhalt der ethischen Ordnung mit Gott auseinandergerissen. Die vernünftige Natur des Menschen mit ihren sittlichen Grundideen und Prinzipien kann nicht mehr als der Reflex der göttlichen Wahrhaftigkeit, Heiligkeit und Gerechtigkeit gelten, sondern muß in ihrer realen Verwirklichung lediglich als ein Produkt der willkürlichen Schöpfungsmacht Gottes betrachtet werden.

Scotus gibt auf der einen Seite zu, daß einzelne sittliche Normen, wie die absolute Gutheit der Gottesliebe und entsprechend die unbedingte Unerlaubtheit des Gotteshasses auch vom göttlichen Intellekte in ihrer unabänderlichen Wahrheit und Richtigkeit erkannt werden. Aber selbst unter dieser Voraussetzung vermag dieser Intellekt dem göttlichen Willen keine darauf gründende Notwendigkeit aufzuerlegen. Die Erkenntnis des Intellektes mag naturnotwendig, sein Urteil mag unwandelbar sein, dennoch kann der Wille frei, wie es seine Art ist, vorgehen. Das gilt grundsätzlich auch vom menschlichen Willen, nur handelt dieser Wille unsittlich, wenn er von den als richtig erkannten Normen abweicht, während der göttliche Wille, weil gänzlich vom Intellekte unabhängig und diesem übergeordnet, eine solche Schranke nicht kennt und darum nicht unsittlich handeln kann.¹ Auf der andern Seite aber vermag Scotus den Gedanken nicht zu überwinden, daß der Wille Gottes, falls er nach solchen absoluten Sittlichkeitsnormen, die sein Intellekt aus den Dingen heraus ihm vorstelle, in seiner Betätigung sich richte, sowohl vom Intellekte selbst als auch von außergöttlichen Dingen bestimmend beeinflußt werde.²

Indes erscheint diese Befürchtung des Duns doch in Wirklichkeit ganz grundlos; er sieht Beschränkungen der göttlichen Frei-

¹ Ox. I. 4 dist. 46 q. 1 n. 10: *Esto tamen, quod intellectus de aliquo ante apprehenderet illud esse agendum, quam voluntas vellet, sicut apprehendit de hoc: Deus diligendus, non sequitur naturali necessitate, illud apprehendit et voluntas non potest discordare, ergo voluntas naturali necessitate hoc vult: quia non potest discordare in obiecto, ut sc. velit aut nolit illud, quod ostendit volendum: sed in modo tendendi in illud obiectum discordat.* n. 11: *Vel magis proprie distinguitur: quia intellectus suo modo tendit in illum sc. naturaliter et voluntas suo modo sc. libere.*

² Ox. I. 3 dist. 37 n. 4: *Si praecepta Decalogi vel propositiones practicae, quae possunt formari ab eis (primis principiis), haberent talem necessitatem, puta quod haec esset necessaria: Proximus non est occidendus, furtum non est faciendum, ita quod circumscripto omni velle apud intellectum apprehendentem tales complexiones essent sic notae, intellectus divinus apprehendens talia necessario apprehenderet ea tamquam ex se vera, et tunc voluntas divina necessario concordaret istis apprehensis vel ipsa non esset recta.*

heit, wo in der Tat keine bestehen. Eine jede in sich notwendige Wahrheit tritt in gewissem Sinne Gott objektiv und selbständig gegenüber, nicht freilich in der von Hugo Grotius¹ für die ethischen Wahrheiten behaupteten totalen Unabhängigkeit von Gottes Wesen und Dasein, aber wohl derart, daß Gott die vorhandene Wahrheit, welchem Gebiete sie auch angehören mag, als solche anerkennen muß und nicht ändern kann. Wenn auch alle spekulative und ethische Wahrheit in Gott ihren letzten Seinsgrund hat, von ihm ausgeht und ohne ihn nicht bestehen kann, so besitzt dieselbe doch in ihrer realen Existenz eine Art unantastbarer Selbständigkeit und Objektivität auch Gott gegenüber.² Diese Tatsache mit aller Schärfe betonen, heißt keineswegs die göttliche Willensfreiheit schmälern und gefährden, vielmehr liegt darin — hier treffen wir Gedanken des hl. Thomas — eine Hebung und Stärkung dieser Freiheit, die doch in ihrem Wesen nichts anderes ist als ungehinderte Liebe und ungestörtes Streben zum Wahren und Guten. Nur bei der innerlich verkehrten Auffassung der göttlichen Freiheit im Sinne schrankenloser Willkür konnte überhaupt das Bedenken aufkommen, als ob diese Freiheit durch ein unwandelbares Sittengesetz ernstlich in Frage gestellt werde. Daß aber die absolute Willkür nicht Schutz, sondern letzthin Zerstörung und Aufhebung aller, auch der göttlichen Freiheit bedeutet, daß sie in ihren Folgen zum vollen Ruin der ethischen Weltordnung führt, — das wird uns in den folgenden Darlegungen noch klarer einleuchten.

5. Die potentia Dei absoluta und das Sittengesetz.

Bei der einseitigen Hervorkehrung des göttlichen Willens gegenüber dem göttlichen Intellekte gelangt Scotus dazu, in Gott einen absoluten und einen geordneten Willen zu unterscheiden, um damit das Verhältnis Gottes zur Weltordnung genauer bestimmen zu können. Auch die thomistische Theologie macht, wie wir früher darlegten,³ diese Unterscheidung, aber in einem ganz anderen Sinne. Das Charakteristische, das Scotus in die Unterscheidung hineinlegt, ist zunächst und hauptsächlich seine eigenartige Auffassung von dem Verhältnis, in welchem die beiden

¹ S. o. S. 77.

² Vgl. dazu Suarez, De leg. II 15 n. 9.

³ S. o. S. 80.

Seelenvermögen zueinander stehen, dann die offensichtliche Tendenz, die schrankenlose Macht des göttlichen Willens um so eher wissenschaftlich beweisen zu können. Das ist freilich klar: Gibt es tatsächlich in scotistischem Sinne bei Gott eine *potentia absoluta*, dann ist schlechterdings kein Grund mehr einzusehen, der Gott veranlassen könnte, die sittliche Ordnung als etwas in sich Unwandelbares zu respektieren und ihre höchsten Gesetze als indispensable zu achten.

Was versteht denn Scotus unter *potentia Dei absoluta*?

Ganz allgemein lehrt er, daß jedes mit Verstand und freiem Willen handelnde Subjekt die Wahl habe, nach einem übergeordneten Gesetze sich zu richten oder nicht.¹ Das gilt vom Menschen sowohl als auch von Gott. Stimmt nun das Handeln mit jenem übergeordneten Gesetze überein, vollzieht es sich also ordnungsgemäß nach dessen einzelnen Bestimmungen und Direktiven, so sprechen wir von einer *geordneten Willensmacht* (*potentia ordinata*); richtet sich aber die Tätigkeit des handelnden Prinzips gegen das Gesetz (*praeter* oder *contra legem*), so heißt die Willensmacht *absolut* (*potentia absoluta*). Bis dahin ist die scotistische Unterscheidung und Erklärung durchaus einwandfrei und eigentlich selbstverständlich. Allein bei Scotus tritt ein Gedanke hinzu, der gleich das Besondere, aber auch das Gefährliche seiner Unterscheidung in die Augen springen läßt. Es kommt nämlich nach ihm wesentlich auf das Verhältnis an, das zwischen dem objektiven Gesetz und dem tätigen Subjekt obwaltet. An sich kann dieses Verhältnis doppelter Art sein: Entweder besteht das Gesetz, die dirigierende *lex recta*, wie Scotus sagt, in Unabhängigkeit oder aber in Abhängigkeit von dem Subjekt; anders ausgedrückt: Entweder ist das Gesetz in seinem Bestande und seiner Geltung unabhängig von dem handelnden Subjekt, oder umgekehrt, das Gesetz beruht ganz auf dem Willen und der Autorität des Subjektes selbst. Im ersteren Falle kann das Subjekt von dem übergeordneten Gesetz nicht abweichen, ohne gegen die ethische Ordnung zu verstoßen. Es bleibt zwar die physische Möglichkeit, Gesetz und sitt-

¹ Ox. l. 1 dist. 44 n. 1: *In omni agente per intellectum et voluntatem potentem conformiter agere legi rectae et tamen non necessario agere conformiter legi rectae est distinguere potentiam ordinatam a potentia absoluta . . . Ordinata enim est, inquantum est principium exsequendi aliqua conformiter legi rectae secundum ordinem praefixum ab illa lege, et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta excedens potentiam.*

liche Ordnung zu übertreten; aber dieser physischen Möglichkeit steht entgegen die moralische Unmöglichkeit, die sittliche Unerlaubtheit.

Wesentlich anders jedoch verhält es sich in dem andern Falle, daß das bestimmende, gebietende oder verbietende Gesetz nur in Kraft der Autorität des Subjektes besteht, etwa wenn es von dieser positiv erlassen worden ist. Hier ist also das Subjekt dem Gesetze übergeordnet, und darum steht es ihm vollkommen frei, sich an sein eigenes Gesetz zu binden oder nicht. Will sich das Subjekt ausdrücklich nicht an das Gesetz binden, dann bleibt es demselben gegenüber absolut frei, so daß das Gesetz für dasselbe im Grunde nicht existiert. Aber auch in dem ersteren Falle, daß das Subjekt sich also an sein eigenes Gesetz, d. i. an seinen eigenen Willen bindet, kann doch diese Bindung niemals eine absolute sein, so zwar, daß nun ein Handeln gegen das Gesetz unsittlich sein würde. Denn weil eben der Wille eines solchen Subjektes einfach selbst Gesetz ist, so muß alles, was es zur Ausführung bringt, mag es einem früher von ihm erlassenen Gesetze entsprechend sein oder nicht, von selbst gesetzmäßig und darum sittlich erlaubt und gut sein.¹

Das trifft nun in vollstem Maße zu bei Gott. Für Gottes Tätigkeit gibt es zwar auch Gesetz und Regel, das ewige Gesetz nämlich; aber Gott als absolutes Prinzip steht über allem Gesetz, und alles ist nur Gesetz durch seinen Willen. Hält sich Gottes Wirken innerhalb der selbst gegebenen Ordnung, so ist es ein geordnetes; geht es darüber hinaus, so ist es absolut, ohne aber gesetzwidrig zu sein. Darum hat die Unterscheidung zwischen potentia absoluta und ordinata in bezug auf Gott eine wesentlich andere Bedeutung als hinsichtlich der kreatürlichen Subjekte, die alle mehr oder weniger höheren Gesetzen unterstellt sind. Gottes Wille ist der oberste Maßstab für Gut und Böses.² Was sein Wille will, ist eben dadurch gut, mag es mit den für die Weltordnung getroffenen allgemeinen Anordnungen harmonieren oder von denselben abweichen.³ Wenn

¹ Vgl. Werner, Joh. Duns Scotus 383 und Seeberg, Theol. d. Joh. Duns Scotus 163 ff. Auch Minges, Gottesbegriff des Duns Scotus 95 und Werner, Thomas v. Aqu. III 82–84 berühren die Frage.

² Ox. I. 4 dist. 46 q. 1 n. 6: Non potest (Deus) aliquid velle quod non possit recte velle, quia voluntas sua est prima regula.

³ Ibid.: Sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem statuere rectam, quia si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta, nisi quatenus a voluntate divina acceptatur.

darum Gott nach eigenem Willen praeter oder contra legem vorgeht, so handelt er stets gut, und nichts kann ihm ein solches Vorgehen verbieten. Darum kann auch bei Gott von moralischen Defekten, von Sünde nicht gesprochen werden. Unmöglich für Gott ist nur dasjenige, was einen inneren Widerspruch in sich schließt, das logisch Unmögliche.¹ Diese absolute Machtvollkommenheit Gottes kommt vor allem in Hinsicht auf die übernatürliche Gnaden- und Heilsordnung in Betracht. Einen Stein selig zu machen vermag Gott nicht, wohl aber ist es ihm möglich, den bereits verdammten Judas zu retten, weil das eine in sich einen logischen Widerspruch einschließt, das andere aber nur einem positiven göttlichen Gesetze in der Heilsökonomie widersprechen würde und darum zwar gegen die *potentia ordinata*, aber nicht gegen die *potentia absoluta* wäre.²

Die ganze scharfe Unterscheidung der doppelten Willensmacht wendet nun Duns bei Gott hauptsächlich zu dem Zwecke an, „um zu ermitteln, was absolut und im strengsten Sinne als sittliches Gesetz zu gelten habe, so daß es selbst *de absoluta Dei potentia* nicht erlassen werden könnte, und was dagegen zufolge eines anders geordneten Willen Gottes auch nicht Gesetz sein könnte“.³

Mit diesen Kriterien geht er nun an den Dekalog heran und untersucht dessen Indispensabilität. Weil Gott selbst durch den Dekalog als sein Gesetz die sittliche Weltordnung für immer festgelegt hat, kann er wegen seiner *potentia ordinata* von demselben nicht abgehen und dispensieren. Aber wie weit ist Gott dem Dekalog gegenüber durch die *potentia absoluta* gebunden? Das ist offenbar der springende Punkt. Scotus lehrt folgendes: Nur die beiden ersten Gesetze des Dekalogs, die auf Grund des scotistischen Prinzips als in sich notwendig und unabänderlich zu betrachten sind, und auch diesen nur nach ihrem negativen Sinne, halten auch gegenüber der

¹ Ox. I. 4 dist. 10 q. 2 n. 5: Quodlibet tenendum est esse Deo possibile, quod nec est ex terminis manifestum impossibile esse nec ex eo impossibilitas vel contradictio evidenter concluditur

² Ox. I. 1 dist. 44 n. 2: Potentia absoluta potest (Deus) Iudam salvare, potentia vero ordinata potest istum peccatorem (d. h. diesen oder jenen Sünder) salvare, licet nunquam salvabitur. Sed lapidem nec potest beatificare potentia absoluta nec ordinata. Vgl. auch *ibid.* I. 1 dist. 42 n. 2, I. 4 dist. 1 q. 6 n. 5 (Gott kann das Geschehene nicht ungeschehen machen) und I. 4 dist. 1 q. 1 n. 26 (Gott kann nicht durch die Wärme als Ursache die Kälte erzeugen).

³ Werner, Joh. Duns Scotus 383.

absoluten göttlichen Willensmacht in ihrer Unwandelbarkeit stand. Denn Gott kann die naturnotwendigen Beziehungen des Menschen zu ihm, dessen Verlangen nach ihm als dem höchsten Gut und Endziel nicht aufheben, ohne den Menschen in seinem Wesen vollständig zu zerstören und ohne sich selbst in seiner unendlichen Güte und Vollkommenheit zu negieren. Ebensowenig reicht nun Gottes absolute Macht aus, die aus diesen Beziehungen mit innerer Notwendigkeit sich für den Menschen ergebenden Pflichten, wie sie in den beiden Geboten negativ formuliert sind, abzuändern oder gar gänzlich aufzuheben. In bezug auf die übrigen Gebote aber sind der absoluten Macht Gottes keinerlei Grenzen gezogen. Zwar läßt Gott auch hier im gewöhnlichen Lauf der Dinge diese Gebote so, wie er sie nun einmal erlassen hat, in Geltung bestehen; aber er kann, wenn er will, sie umwandeln, er kann davon beliebige Ausnahmen treffen, wie er es tatsächlich in einzelnen (den biblischen) Fällen getan hat. Und wenn Gott so handelt, so liegt darin nach scotistischer Auffassung nichts anderes als nur ein Zurücktreten der *potentia ordinaria* vor der *potentia absoluta*. Die letztere tritt dann in ihr volles natürliches Recht, und was sie als solche anordnet, ist ohne weiteres gut. Damit glaubt Scotus für die göttlichen Dispensationen eine Erklärung gegeben zu haben, die jede andere als grundlos und überflüssig ausschließt.¹ Umgekehrt schränkt er, um das nebenher zu erwähnen, die Freiheit des Menschen dem Dekalog gegenüber ungebührlich ein, so wenn er beispielshalber der gesetzlichen Obrigkeit die Hinrichtung nur in den Fällen gestattet, die Gott selbst in der biblischen Offenbarung ausgenommen hat.²

6. Kritik des scotistischen Standpunktes.

Wenn wir darangehen wollen, die Gesamtauffassung des Duns, wie sie in den vorausgegangenen Ausführungen dargelegt worden ist, einer näheren Prüfung zu unterziehen, so werden wir bei aller Anerkennung der scharfsinnigen Gedankengänge doch an wesentlichen Punkten Anstoß nehmen müssen. Zunächst hat das scotistische Moralprinzip unverkennbar große Schwächen.

¹ Vgl. die Zitate S. 128 ².

² Ox. I. 4 dist. 15 q. 3 n. 7: Nulla lex positiva constituens hominem occidendum iusta est, si in illis casibus statuatur, quos Deus non excipit. Vgl. Simar, Moraltheol. ³ 402 Anm.

Suarez¹ macht auf den hier vorliegenden Grundfehler aufmerksam, daß die sittliche Qualität nicht innerlich aus dem Charakter des Objektes bzw. der Handlung geschöpft, sondern nach einem äußerlich angelegten Maßstabe gemessen werde. Denn daß eine Handlung nur dann absolut schlecht sein soll, wenn sie dem Menschen die Erlangung der ewigen Seligkeit schlechthin unmöglich macht, und nur dann absolut gut, wenn sie zur Erreichung des Endzieles unbedingt notwendig ist, ist an sich doch ein rein äußeres Prinzip, das zu unhaltbaren Konsequenzen führt. Danach wäre beispielsweise eine gewöhnliche Lüge, die ganz sicher nicht vom ewigen Endziele ausschließt, durch Naturgesetz nicht mehr verboten. Und doch müssen alle ernst zu nehmenden Ethiker unbedingt daran festhalten, daß das letzte Prinzip des Sittlichen ein inneres sein muß, und daß darum jede Lüge und Unwahrhaftigkeit in sich absolut verboten ist und von niemand erlaubt werden kann. Wenn, um an dieser Schwierigkeit vorbeizukommen, von Duns' Schülern betont wird, daß die Lüge dennoch, insofern und solange ihr Strafzustand (*reatus poenae*) fortdaure, die Erreichung des Endzieles hindere, so ist darauf mit Recht zu erwidern, daß eine solche Wirkung jeder unerlaubten Handlung, mag sie schwer oder gering sein, mag sie gegen ein göttliches oder menschliches Gesetz verstoßen, zukommt. Ferner ist es nach Scotus' Auffassung unerweisbar, wie etwa der Mord in notwendiger Beziehung zum Endziel stehen soll. Es könnte der Mord bzw. die in sich ungerechte Tötung eines Menschen nach scotistischen Prinzipien erlaubt werden, während doch tatsächlich der Mord wegen seines todsündlichen Charakters zweifellos von der Erreichung der ewigen Seligkeit ausschließt. Das alles sind innere Widersprüche, in die sich Duns verwickelt.

Auch in rein theologischer Hinsicht führt sein Standpunkt zu unlösbaren Schwierigkeiten. Wenn nämlich die sittlichen Lebensregeln, die den zweiten Teil des Dekalogs ausmachen, nicht mehr als Naturgesetze gelten sollen, so kann ihre Verbindlichkeit letzthin nur auf positiver Anordnung beruhen. Folgerichtig haben dieselben vor Erlaß des Dekalogs keine absolute Geltung gehabt und besitzen eine solche auch heute noch nicht für den Teil der großen Menschheit, der ohne Schuld von dem Dasein des Dekalogs nichts weiß. Dann aber würden eine Reihe der schwersten Ver-

¹ De leg. II 15 n. 9

brechen keine innere sittliche Schuld, keine unmittelbare Verantwortung und Strafe vor Gott nach sich ziehen können. Für die Schuldfrage käme lediglich das positive menschliche Gesetz in Betracht, das göttliche und natürliche aber nur insoweit, als in jenen Verbrechen eine Verletzung der rechtmäßigen Autorität sich manifestiert. Dieser Standpunkt aber setzt sich in offenen Widerspruch mit der Paulinischen Lehre über die sittliche Verantwortlichkeit der Heidenwelt. Paulus lehrt, daß auch die Heiden, die den Dekalog als solchen nicht kennen, vor Gott der Schuld und Strafe verfallen, wenn sie die natürliche Sittlichkeit, wie sie im Dekalog formuliert sei, nicht beobachten.¹ Der Apostel betrachtet das Gewissen, die sittliche Natur des Menschen, als Ankläger vor Gott, ganz abgesehen von einem positiven göttlichen Gesetze. Ferner erklärt Paulus, daß viele Verbrechen, wie Mord und Ehebruch u. a., in sich eine solche sittliche Schlechtigkeit tragen, daß sie auch den Heiden als eine vom ewigen Leben ausschließende Schuld von Gott angerechnet werden.²

Dazu kommt noch ein anderes. Wenn Scotus auf Grund seines verkehrten und einseitigen Moralprinzips die zweite Gesetzestafel vom Naturgesetze ausnimmt, so zerreißt er den natürlich-sittlichen Zusammenhang der Menschen untereinander. Er verirrt sich dabei in inhaltlose Abstraktionen und verliert den Boden der realen Wirklichkeit unter den Füßen. Wir müssen Scotus sicherlich beipflichten, wenn er mit Nachdruck darauf hinweist, daß der Mensch die Bestimmung habe, in der Liebesvereinigung mit dem göttlichen Gute seine endgültige Seligkeit zu suchen. Und nichts Neues sagt er uns, wenn er betont, daß die Sehnsucht, das Streben nach Gott als tiefinnerlicher Zug dem Menschenherzen eingeprägt und die Gottesliebe die höchste sittliche Tat des Menschen sei. Aber Widerspruch fordert die grundsätzliche Stellung heraus, die Duns bezüglich der sittlichen Ordnung der Menschen zueinander einnimmt. Es liegt darin eine gewisse Verkennung der sozialen Naturanlage des Menschen. Gerade mit der sozialen Eigenart des Menschen sind von selbst und notwendig die Normen des Rechts und der Gerechtigkeit gegeben, ohne die ein geordnetes Zusammenleben schlechterdings eine Unmöglichkeit ist. Die von Thomas in dieser Hinsicht ausgesprochenen Gedanken sind dem kritischen Geiste des Scotus fremd geblieben. Wenn ferner der Mensch aufrichtigerweise von Gottes-

¹ S. o. S 18 f.

² 1. Kor. 6, 9 f. Gal. 5, 19 ff.

liebe durchdrungen sein soll, was auch Duns als sittliche Pflicht ersten Ranges hinstellt, so folgt doch daraus mit zweifelloser Sicherheit und Notwendigkeit, daß der Mensch auch diejenigen Beziehungen unbedingt anzuerkennen und zu beobachten hat, die Gott zwischen den Menschen untereinander festgelegt hat. Darum verlangt die Gottesliebe weiter, daß wir um Gottes willen auch den Nächsten, der infolge der Schöpfung und Erlösung Gottes Ebenbild und als solches stets ein Objekt göttlichen Wohlgefallens ist, in wohlwollender Liebe umfassen.¹

Mit einer spielenden, fast oberflächlichen Leichtigkeit findet sich der Kritiker ab mit der ihm entgegenstehenden Lehre Pauli und ebenso mit dem Ausspruche Christi: „An diesen zwei Geboten (Gottes- und Nächstenliebe) hängen das ganze Gesetz und die Propheten“.² Er sagt, daß weder Christus noch Paulus eine wissenschaftliche Deduktion der Gesetze des zweiten Dekalogteils aus dem Naturgebote der Nächstenliebe bezweckt habe. Beide gehen nach ihm in ihren Forderungen über die naturrechtlichen Pflichten hinaus. Die Lehre Christi, daß durch die Nächstenliebe das ganze Gesetz erfüllt werde, läßt er zwar zu Recht bestehen, aber in dem eingeschränkten Sinne, daß hier unter Gesetz das natürliche Sittengesetz nicht in seiner eigentlichen Bedeutung, sondern nur in der Ausdehnung und Intention zu verstehen sei, die demselben von Christus (und auch von Paulus) gegeben worden sei: eine Exegese, die mehr Behauptung als sachgemäße Erklärung verrät.³

Bei dem Versuch, den zweiten Teil des Dekalogs von dem Umfange des Naturgesetzes auszuschließen, glaubt Duns einen weiteren biblischen Stützpunkt gefunden zu haben in dem Selbstzeugnisse Pauli: „Ich würde die Begierde nicht kennen, wenn nicht das Gesetz sagte: Du sollst nicht begehren.“⁴ Paulus spricht hier im Namen der allgemeinen Menschheit eine Wahrheit aus, die er

¹ Vgl. 1. Joh. 3, 17.

² Matth. 22, 40.

³ Ox. l. 3 dist. 37 n. 12: Verum est igitur, quod diligens proximum legem implevit eo modo sc., quo lex explicata est debere servari, licet non eo modo, quo dilectio proximi concluditur ex primis principiis legis naturae, et a simili tota lex quantum ad secundam tabulam et prophetae pendent ex hoc praecepto: Diliges proximum tuum sicut teipsum, intelligendo tale praeceptum, non ut sequitur ex primo principio practico legis naturae, sed ut legislator intendit debere illud servari, prout explicatur in praeceptis secundae tabulae.

⁴ Röm. 7, 7. Vgl. Ox. l. 3. dist. 37 n. 1.

in seinem eigenen Leben besonders deutlich erfahren hatte. Offenbar denkt der Apostel dabei an das neunte Gesetz des Dekalogs. Scotus schließt nun also: Nach Pauli Ansicht ist der Mensch erst durch das positive Gesetz auf die moralische Unerlaubtheit der sinnlichen, fleischlichen Begierde aufmerksam gemacht worden. Dagegen wäre ohne Kenntnis des Gesetzes der unsittliche Charakter dieser Begierde von der großen Masse der Menschheit nicht erkannt worden.¹ Soweit ist die Schlußfolgerung richtig. Tatsächlich wird ja für die große Mehrzahl der Menschen auch heute noch das positive Gesetz notwendig sein, um sie wirksam von der inneren Sündhaftigkeit unerlaubter Begierden — dasselbe gilt auch von Gedanken, Vorstellungen u. s. w. — überzeugen und davon abhalten zu können. Es ist, wie auch Duns richtig bemerkt, dieselbe moralische Notwendigkeit, die für die Allgemeinheit der Gotteserkenntnis eine positive Offenbarung erforderte, wenngleich der Mensch die Möglichkeit und Fähigkeit besitzt, aus sich, auch ohne solche Offenbarung, mit dem natürlichen Verstandeslichte das Dasein Gottes mit Sicherheit zu erkennen. Eine solche moralische Notwendigkeit des positiven Gesetzes lag eigentlich nicht bloß hinsichtlich der Konkupiszenz im engeren Sinne, sondern mehr oder weniger für den Gesamthalt des Dekalogs vor, besonders wenn man mit Scotus an die große ungebildete und sittlich korrumpierte Masse der Menschheit denkt. Das alles hat ohne Zweifel seine Richtigkeit und findet seine biblische Bestätigung in dem Satze, den Paulus auf Grund persönlicher Erfahrung ausspricht.

Aber Duns geht nun einen wesentlichen Schritt weiter. Er setzt — und darin liegt sein Fehler — das Nichtwissen der Konkupiszenz mit deren Nichtexistenz gleich und behauptet, die Konkupiszenz wäre überhaupt nicht unerlaubt, wenn das positive Gesetz sie nicht als unerlaubt hingestellt hätte. Unrichtig ist dieser Gedanke an sich; unrichtig ist es auch, ihn aus dem Selbstzeugnisse Pauli zu folgern, das offenkundig nur von dem morali-

¹ Ox. l. 3 dist. 37 n. 13: Ad secundum (Einwand aus Röm. 7, 7) dico, quod etsi Deum esse posset includi ratione naturali ex principiis per se notis, tamen illi populo (Israel) rudi et non exercitato in intelligibilibus non erat hoc notum nisi ex lege . . . Ita etsi aliqua concupiscentia possit concludi esse contra legem naturae, hominibus tamen corruptis non erat notum esse contra legem naturae; ideo necessarium fuit explicare per legem datam. Vel aliter concupiscentiae prohibentur per praecepta secundae tabulae; et de illis concessum est, quod non sunt per se nota.

schen Nichtwissen spricht. Insofern verliert die Berufung des Scotus auf diese Paulinische Stelle zu Gunsten seiner Ansicht jede Berechtigung.

Endlich kann Scotus nicht in Abrede stellen, daß der gesamte Inhalt des Dekalogs tatsächlich bei allen Völkern und zu allen Zeiten als Sittengesetz in Geltung gewesen ist. Ja, unbedenklich gibt er diese Tatsache zu, behauptet sogar, daß dieselben Sittennormen auch vor der Erbsünde und im Stande der vollen Unschuld gegolten hätten, und daß sie auch im jenseitigen Leben der Glorie in Kraft bleiben würden, mit Ausnahme des vierten Gebotes, daß, insoweit es die Kinder zum Unterhalt der Eltern verpflichte, im anderen Leben von selbst in Wegfall komme.¹

Aber spricht damit Duns nicht wieder gegen sein Moralprinzip und gegen die von ihm versuchte Trennung von Naturgesetz und Dekalog? Muß er nicht gerade wegen dieser Allgemeingültigkeit der sittlichen Grundsätze dazu gedrängt werden, an der Unwandelbarkeit und Indispensabilität des Dekalogs auch in seinem zweiten Teile festzuhalten? Man sollte das offenbar erwarten, aber Duns deutet den Sachverhalt anders.² Er erinnert, was zunächst den Urzustand im Paradiese angeht, an die hohe und lichte Erkenntnis-kraft der ersten Menschen, vermöge deren sie jene sittlichen Lebensnormen, wie sie heute im Dekalog ausgesprochen seien, ohne göttliche Beihilfe als notwendig und verbindlich erkannt hätten. Daß in dieser Erkenntnis nun auch der unlösbare Zusammenhang dieser Normen mit dem Naturgesetz und damit deren indispensable Geltung eingeschlossen gewesen wäre, sagt er nicht, läßt überhaupt die Frage an dieser Stelle ganz unberührt.

¹ Ox. I. 3 dist. 37 n. 14: In omni statu servabantur et servari debent ista praecepta. In beatitudine quidem erit summa observatio illorum affirmativorum, nisi forte illius solius de honoratione parentum: non quin tunc ibi sit voluntas honorandi, sed quia non erit necessitas impendendi actum huius, prout honor ille extenditur ad sustentationem necessariam, quia ibi nullus indigebit auxilio.

² Ox. I. 3 dist. 37 n. 15: In statu innocentiae et ante legem scriptam tenebantur omnes ad ista, quia erant scripta interius in corde vel forte per aliquam doctrinam exteriorem datam a Deo, quam discebant parentes et derivabant ad filios; nec oportuit ea scribi in libro, quia potuerunt illa faciliter memoriae commendare et retinere, quia populus illius temporis erat longioris vitae et fuit melioris dispositionis in naturalibus quam populus temporis posterioris, quo tempore infirmitas populi requirebat legem dari et scribi. — Vgl. Willmann, *Gesch. d. Ideal.* II² 511, der mit Recht durch diese scotistischen Argumente die Moral der Gefahr des Empirismus ausgesetzt sieht.

Wenn nun zwar auch die Auffassung hinsichtlich des Urzustandes an sich nicht zu beanstanden ist, so erscheinen doch die weiteren scotistischen Deutungen, wo der Zustand der g e f a l l e n e n Menschheit in Betracht gezogen wird, zum mindesten in einem höchst merkwürdigen Lichte. Es ist doch sicher mehr verlegene Ausflucht als wirkliche Begründung, wenn Scotus auf eine besondere ä u ß e r e B e l e h r u n g Gottes, die möglicherweise stattgefunden habe, rekurriert, wenn er weiterhin annimmt, daß sich diese Belehrung wegen der längeren Lebensdauer der Menschen in der Urzeit und wegen ihrer besseren moralischen Veranlagung wie eine Tradition von Geschlecht zu Geschlecht habe ausbreiten und fort-erben können. Hier operiert der sonst so nüchtern-kritische Denker statt mit Gründen und realen Tatsachen mehr mit willkürlichen Voraussetzungen und bloßen Möglichkeiten, denen man eine überzeugende Kraft im Ernst nicht abgewinnen kann.

Zweiter Abschnitt.

Die Unwandelbarkeit des Naturgesetzes in nominalistischer Auffassung.

1. Durand von St. Pourçain und sein Standpunkt.

I. Sittliche Grundbegriffe.

Trotzdem Duns Scotus sein Leben früh beschlossen hatte (er starb im November 1308, nach gewöhnlicher Annahme erst 34 Jahre alt), so hatte er doch in Wort und Schrift eine solche Fülle von Gedanken der Nachwelt hinterlassen, daß sein Name der Träger einer neuen theologischen Richtung wurde. Wie Thomas bald anfang, der gefeierte und maßgebende Theologe des Dominikanerordens zu werden, so gelangte die Philosophie und Theologie des Duns in den Ordensschulen der Franziskaner, besonders in Oxford, zu einer stets wachsenden Bedeutung. Ja, der kritische Geist, der durch den doctor subtilis einmal geweckt worden war, drang nach kurzer Zeit auch sogar in die thomistische Schule ein. Einer der bedeutendsten aus der Reihe der damaligen Dominikanertheologen, auf den die scotistische Doktrin nachhaltigen Einfluß gewann, und der sich durch dieselbe vom streng thomistischen Standpunkte erheblich abdrängen ließ, war Durand von St. Pourçain (gest. 1332).¹ Was von diesem Theologen ganz allgemein gilt, daß er zwischen thomistischer und scotistischer Doktrin eine Vermittlung anbahnen wollte, dadurch aber dem erwachenden Nominalismus erheblichen Vorschub leistete, das paßt auch in Rücksicht auf die ethische Frage nach dem Sittengesetz und dessen absoluter Geltung.

Durand, den man in seiner Zeit den doctor resolutissimus nannte, galt als tüchtiger Theologe. Sein Hauptwerk, der Sentenzenkommentar, war im Mittelalter sehr bekannt und geschätzt. „Der Um-

¹ W e r n e r, Augustinismus 3.

stand, daß dieses Werk wiederholt aufgelegt wurde und an der Universität Salamanka sogar eine eigene Lehrkanzel für Durands Theologie bestand, beweist, wie sehr sein Werk in Achtung stand; Johannes Gerson empfahl laut dem Zeugnisse des Raphael Volaterranus den Zöglingen des Navarrakollegiums in Paris vor allen anderen scholastischen Theologen insbesondere Durand.“¹ —

Durand wirft in seinen Untersuchungen das seiner Zeit geläufige, durchaus nominalistisch gefärbte Problem auf, ob Gott eine schlechte Handlung befehlen könne.² Von Haus aus ist er in seinem Denken noch zu sehr thomistisch gerichtet, als daß er nach Art der ausgesprochenen Nominalisten ohne weiteres eine bejahende Antwort geben könnte.³ Aber auch die kategorisch verneinende Antwort, die er vom thomistischen Standpunkte aus folgerichtig hätte geben müssen, will ihm nicht einleuchten. Er unternimmt darum eine Lösung des Problems, zu deren Verständnis einzelne der ihm eigentümlichen ethischen Grundbegriffe näher ins Auge zu fassen sind.

Im Begriff des Bösen (*malum*) unterscheidet Durand ein doppeltes *malum*: ein *malum poenae* und ein *malum culpae*, Strafe und Schuld. Bei der Strafe ist nur an den rein äußeren Charakter des Bösen gedacht. Ein *malum poenae* kann Gott wie auch die menschliche Autorität in legitimer Weise verhängen; es scheidet hier vollständig aus. Hier handelt es sich einzig um das *malum culpae*, um die Frage also, ob seitens Gottes eine Handlung erlaubt oder befohlen werden kann, wodurch dem Gewissen eine sittliche Schuld auferlegt wird. Dieses *malum culpae* kann nun doppelter Art sein: *malum coniunctim* und *malum divisim*. Das erstere schließt das Moment des Unerlaubten seinem Begriff nach in sich, so zwar, daß dieses Moment von der Handlung nicht getrennt werden kann (*remanens sub conditione mali*). Läßt sich dagegen die Eigenschaft des *malum*

¹ Werner, Augustinismus 15 f. — Der genaue Titel des Durandschen Sentenzenkommentars lautet: *In sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quattuor*. Ich benutzte die Ausgabe von Paris 1508. Bei der 47. Distinktion des ersten Buches ist die Dispensabilität des Naturgesetzes eingehend behandelt.

² In 1 dist. 47 q. 4 init.: *Utrum Deus possit praecipere malum fieri*.

³ Ibid. a. 3: *Nullus obediens divinis praeceptis male facit. Si ergo Deus posset praecipere mala fieri, tunc male faciens obediret divinis praeceptis et ita non male faceret, quod implicat contradictionem, sc. quod male faciens non male faciat*.

von der Handlung begrifflich lösen, so haben wir das sog. *malum divisim*.

Noch zwei andere, verwandte Unterscheidungen, mit welchen Durand sehr viel operiert, mögen kurz erwähnt sein: *ratio debiti et iusti* und *ratio indebiti et iniusti*. Ersterer Begriff liegt den affirmativen, letzterer den negativen Geboten zu Grunde. Ist das *debitum* bzw. *iustum* so innerlich mit dem affirmativen Gesetz verknüpft, daß eine Lösung nicht mehr möglich ist, so gilt das Gesetz als *indispensabel*. Ebenso wenig kann, wenn mit dem negativen Gesetz das *indebitum* bzw. *iniustum* untrennbar zusammenhängt, eine Dispensation stattfinden. Inhaltlich decken sich diese Begriffe *debitum* und *indebitum* mit den beiden anderen *malum coniunctim* und *divisim*.¹

II. Indispensables Naturgesetz und dispensabler Dekalog.

Suarez² behauptet, daß Durand bei der Frage nach der Unwandelbarkeit der sittlichen Ordnung zwischen den Gesetzen der ersten und zweiten Tafel des Dekalogs einen wesentlichen Unterschied statuiert habe, insofern nach ihm die Gesetze der ersten Tafel *indispensabel*, die der zweiten dagegen *dispensabel* seien. Diese Behauptung scheint auf einem Irrtum zu beruhen; tatsächlich läßt sich bei Durand eine solche Unterscheidung, die auch sachlich durch seine sonstige Doktrin keineswegs bedingt ist, nicht finden. Die Unterscheidung, die Durand in Wirklichkeit macht, bestimmt sich vielmehr nach dem negativen oder affirmativen Charakter der Naturgesetze und der Gesetze des Dekalogs. Es darf dabei nicht übersehen werden, daß Naturgesetze und Dekalog durchaus nicht als identisch behandelt werden. Hinsichtlich der Naturgesetze im eigentlichen Sinne, gleichviel ob sie negativ oder affirmativ gefaßt sind, lehrt er nun, daß sie alle *indispensabel* seien.³

¹ In 3 dist. 47 q. 4 init. et a. 3.

² De leg. II 15 n. 11. Vgl. auch Molina, De leg. et const. tom. 5 tract. 5 disp. 57 n. 2.

³ In 3 dist. 47 q. 4 a. 2: Si condicio apponens rationem mali non possit a talibus (sc. praeceptis) amoveri, ipsa non sunt dispensabilia. Talia autem videntur universalis praecepta iuris naturalis . . . Si qua (sc. praecepta) sint talia, a quibus non possit amoveri ratio debiti, illa non sunt dispensabilia, et talia sunt universalis praecepta iuris naturalis.

In der Begründung nähert er sich der Auffassung des hl. Thomas, nach welcher die Naturgesetze als Gesetze zu betrachten sind, deren verpflichtende Kraft nicht von außen her aus der positiven Bestimmung eines höheren Willens kommt, sondern innerlich im Gesetzesobjekt selber liegt. Mit Thomas lehrt er insbesondere bezüglich der negativen Naturgesetze, daß es sich hier um Objekte handle, die in sich schlecht und unsittlich seien, und von welchen darum dieses Moment niemals entfernt werden könne. — Einen ähnlichen Standpunkt nimmt Durand den affirmativen Naturgesetzen gegenüber ein. Es gibt nach ihm affirmative Gebote, deren Verpflichtungsgrund (*ratio debiti*) rein äußerlicher Art ist, aber auch solche, denen dieser Grund innerlichst inhäriert. Mit den letzteren Geboten will er solche bezeichnen, deren positive Ausübung zu allen Zeiten und an allen Orten in sich notwendig und pflichtgemäß erscheint. Diese innere Notwendigkeit und Pflicht gründen nun selber wieder in dem Charakter der in sich guten Objekte (*bona*), die durch jene Gesetze intendiert werden, weil eben die Objekte solche ethische Güter umfassen, die der sittliche Mensch nicht anders als erstreben kann.¹ Als Handlungen bezw. Objekte solcher Art betrachtet Durand das nähere die Uebung von Recht und Gerechtigkeit, die Gottesliebe, die Ehrfurcht vor den Eltern.

Durand bewegt sich in diesen Ausführungen ganz in thomistischen Gedankengängen. Indes rückt er, ähnlich wie Duns Scotus, von Thomas ab, sobald das Verhältnis von Naturgesetz und Dekalog zur Erörterung kommt. In dieser Frage vertritt er eine eigene Stellung. Weder will er mit Thomas Naturgesetz und Dekalog in sachliche Parallele setzen, noch mit Duns den ganzen zweiten Teil des Dekalogs vom Naturgesetz ausschließen.

Den ganzen Dekalog scheidet er, wie früher das Naturgesetz, nach negativen und affirmativen Gesetzen. Die negativen läßt er sämtlich unter das Naturgesetz fallen, und zwar deshalb, weil ihnen das Moment des *indebitum* nicht äußerlich, sondern innerlich und wesentlich inhäriere. Bezüglich des sechsten, siebenten und achten Gebotes berührt er den aristotelisch-thomistischen Gedanken, daß die hier zu Grunde liegende Gesetzesmaterie in sich so unsittlich sei, daß in keinem Falle eine Dispens möglich werden könne.² Aus dem-

¹ Ibid. a. 2: *Alia sunt praecepta, quibus praeceptantur talia bona, quae secundum se sunt necessaria vel debita fieri semper vel loco vel tempore.*

² Ibid. a. 3: *Proxima et immediata materia illorum trium praeceptorum nominata mox involuta est cum malo.* Der Satz erinnert augenscheinlich an Eth. Nic. II 6, 1107 a 8 ff. S. o. S. 13².

selben Grunde gelten das neunte und zehnte Gebot, die ja von dem sechsten bzw. siebenten nur graduell, nicht wesentlich verschieden und gleich diesen negativ sind, als indispensabel. Unter dem Gesichtspunkte der Lüge faßt er neben dem achten auch das zweite Gebot auf, dem er den Sinn gibt: *Non periurabis in nomine meo*. Als negatives ist auch dieses Gebot indispensabel.

Da Durand das erste der zehn Gebote in positivem Sinne nimmt, so bleibt für ihn von den negativen nur mehr das fünfte übrig. Gerade dieses verursacht ihm besondere Bedenken. Er glaubt eigens darauf hinweisen zu müssen, daß dieses Gebot bzw. Verbot in der vorliegenden Formulierung keine absolut und innerlich unsittliche Materie betreffe, da ja unter Umständen eine Tötung nach göttlichem und menschlichem Urteil erlaubt sein könne — eine selbstverständliche Sache. Eigentümlich und neu indes ist bei Durand die Ansicht, daß das fünfte Gebot nicht im Sinne einer un gerech ten Tötung aufgefaßt werden dürfe. So hatten Thomas und die ihm folgenden Thomisten es getan, um so dieses Gebot in die Naturgesetze einreihen zu können. Durand meint, in dieser Deutung liege im Grunde nur eine äußere Zutat des Denkens, eine Zutat, die zudem ganz in derselben Weise auch bei allen übrigen Geboten gemacht werden müsse. Denn nur insofern das Stehlen, Lügen u. s. w. als innerlich ungerecht, d. h. unsittlich gefaßt werde, hätten die betreffenden Gebote überhaupt einen Sinn.¹

Zur Beseitigung der vermeintlichen Schwierigkeit schlägt nun Durand einen doppelten Ausweg vor: das fünfte Gebot sei in seiner eigentlichen Bedeutung entweder von der Tötung eines Unschuldigen oder aber von der eigenmächtigen Tötung (*auctoritate privata*) zu verstehen, und in dieser doppelten Auffassung sei es Naturgesetz und indispensabel. Dagegen finde es keine Anwendung, komme überhaupt als Verbot gar nicht in Betracht, wo ein entsprechendes Schuldvergehen eingetreten sei und die öffentliche Gewalt (*auctoritas publica*) den Tod als Strafe verhängte. Nur unter Voraussetzung eines Verbrechens habe die öffentliche Gewalt das Recht, die Todesstrafe zu verfügen. Gott dagegen als Herr über Leben und Tod sei an diese Voraussetzung

¹ Ibid. a. 3: *Oportet, quod materia praecepti secundum se includat rationes iniusti vel mali et non solum generali et extrinseca additione, quia similis additio potest fieri circa quaecumque materiam, quae non est de se illicita.*

und Schranke nicht gebunden. Durand denkt dabei an den Fall Abrahams.¹

In bezug auf die affirmativen Gesetze des Dekalogs nimmt Durand eine gewisse Sonderstellung ein. Affirmativ sollen sein das erste, dritte und vierte Gebot. Weshalb er gerade das erste Gebot als ein affirmatives ansieht, obschon doch die Fassung und der Sinn desselben zunächst negativ sind, ist nicht recht ersichtlich. Die Frage nun, ob die affirmativen Gebote dispensabel seien oder nicht, ist nach Durand wiederum nach der andern Frage zu entscheiden, ob die *ratio debiti* oder *iusti* von der Materie dieser Gebote trennbar ist oder nicht. Im einzelnen behauptet er, daß eine solche Trennung bei dem ersten und dritten Gebote — das letztere natürlich in seiner tieferen Bedeutung genommen — nicht statt haben könne, und diese beiden Gebote infolgedessen unabänderlich und indispensabel seien. Er hebt in der Begründung dieser Ansicht hervor, daß das erste und dritte Gebot basierten auf der in sich notwendigen Hinordnung des Menschen zu Gott, die im Glauben an Gott (1. Gebot) und in einer äußeren Verehrung Gottes (3. Gebot) ihren naturgemäßen Ausdruck finde. Ebenso untilgbar, wie die Abhängigkeit des Menschen von Gott, sei auch seine Hinordnung zu Gott. Diese ontologische Hinordnung soll nun die ethische mit zwingender Notwendigkeit nach sich ziehen. Und weil Gott selbst keinesfalls das Abhängigkeitsverhältnis des Menschen von ihm, weder das ontologische noch das ethische, das sich eben in der Erfüllung des ersten und dritten Gebotes ausspreche, aufheben oder auch nur wesentlich umgestalten könne, er müsse denn den Menschen in das Nichts zurückwerfen, so folge daraus, daß er auch von der Beobachtung jener beiden Gebote nicht zu entbinden, d. h. nicht zu dispensieren vermöge.

Nicht so verhält es sich nach Durand hinsichtlich des vierten Gebotes. Diesem liegt zu Grunde die Beziehung der Menschen zueinander bezw. die Abhängigkeit des einen Menschen vom andern, wie sie im Verhältnis des Sohnes zum Vater hervortritt.

¹ Ibid. a. 3: *Restat ergo, quod illud praeceptum: Non occides (ut pertinet ad decalogum) aut intelligatur de occisione innocentis (ut lex videtur exponere, dum excipit maleficos), et sic illud praeceptum potest capere dispensationem non hominis, sed Dei, qui cum sit dominus vitae et mortis, eius auctoritate possunt licite occidi nocentes et innocentes; aut oportet, quod intelligatur de occisione, quae fit auctoritate privata, quod etiam videtur haberi ex lege, quae excipit occisionem, quae fit auctoritate publica.*

Der springende Punkt, von dem die Indispensabilität oder Dispensabilität des vierten Gebotes letztthin abhängt, ist wieder die Frage, ob jenes Abhängigkeitsverhältnis absolut notwendig ist oder nicht. Durands Gedankengang und Schlußfolge ist also: Ganz allgemein entspricht der Beziehung des Sohnes zum Vater die Abhängigkeit einer *causa secunda* von einer andern *causa secunda*. In der ontologischen Ordnung pflegt Gott als *causa prima* nur durch Vermittlung der verschiedenen *causae secundae* zu wirken; allein nichts hindert ihn, wenn er will, die Mittätigkeit der *causa secunda* auszuschalten und die beabsichtigte Wirkung ganz allein in Kraft der *causa prima* hervorzubringen. So könnte Gott auch ohne Mit-hilfe des Vaters, deren er sich für gewöhnlich bedient, einen Sohn erschaffen. Wenn nun zwar in der gewöhnlichen Ordnung auf dem tatsächlichen unabänderlichen Abhängigkeitsverhältnis des Sohnes vom Vater sich die ethischen Sohnespflichten unabweisbar aufbauen, so fehlte doch für diese Pflichten in dem Falle der ontologische Untergrund, daß Gott, was er könnte, einen Sohn ohne Mitwirkung väterlicher Kraft ins Leben setzte. Hier wären mit der ontologischen Beziehung auch alle ethischen Beziehungen gelöst, ein solcher Sohn könnte von allen sonst natürlichen Pflichten der Elternverehrung und Elternliebe entbunden werden, wenn er nicht schon von selbst davon entbunden ist. Also, schließt Durand, sind Fälle denkbar, wo das vierte Gebot nicht in Anwendung kommen, bzw. wo Gott von demselben dispensieren kann, es ist also nicht absolut indispensabel.¹

So präzisiert sich die Gesamtansicht, die Durand bezüglich der Dispensabilität des Dekalogs vertritt, dahin, daß er sämtliche Gebote desselben mit Ausnahme des vierten für indispensabel hält. In der formalen Begründung dieses Standpunktes, der materiell

¹ Ibid. a. 3: Ratio debiti differenter annexa est materiae praeceptorum, quae ordinant nos ad Deum, et materiae illius praecepti, quod ordinat hominem ad proximum, quia primis praeceptis annexa est ratio debiti inseparabiliter, alii autem praecepto non, cuius ratio est, quia sicut est in esse naturali rerum, sic est in esse morali; nunc est ita, quod in esse naturali rerum dependentia, quam res habent ad causam primam, inseparabilis est a rebus. Dependentia autem, quam res habent ad se invicem, separabilis est ab eis (saltem virtute divina). Potest enim Deus facere accidens sine subiecto . . . Ergo similiter est in moralibus, quod ordo debitus creaturae rationalis ad Deum est inseparabilis a creatura, sed ordo debitus creaturae ad creaturam separabilis ab ea (saltem auctoritate divina) et ideo nulla auctoritate potest debite fieri, quod non credatur in Deum vel quod Deus non honoretur . . . sed bene potest fieri, quod pater non honoretur aliquo modo.

mit der Auffassung des hl. Thomas enge verwandt ist, weicht Durand infolge seines scotistisch-nominalistischen Denkens erheblich von Thomas ab. Es ist nicht zu verkennen, daß sich dabei bereits die Irrgänge anbahnen, auf welchen die ausgeprägt nominalistische Ethik zur vollen Auflösung des Naturgesetzes gelangt ist.

III. Sachliche Würdigung.

Fassen wir Durands Standpunkt in unserer Frage ganz allgemein ins Auge, so erscheint vor allem seine ethische Grundauffassung und die darauf beruhende Vermittlung zwischen Thomas und Scotus als ein mißlungener Versuch. In den Begriffen, von denen er ausgeht, offenbart sich ein stark nominalistischer Einschlag, insofern als das Sittliche bei ihm bereits Gefahr läuft, aus dem Inneren in das Äußere verlegt zu werden. Auch die Scheidung der Gebote des Dekalogs in negative und affirmative in dem intendierten Sinne hat im Grunde wenig Bedeutung. Was Durand Gutes und Stichhaltiges vorträgt, ist zum größten Teil den Gedanken des hl. Thomas entlehnt; was er als persönliches Eigentum hinzufügt, namentlich zur Begründung seiner Sonderanschauungen, ist meistens als verfehlt zu erachten.

Was das einzelne betrifft, so ist zunächst unhaltbar seine Auffassung vom naturgesetzlichen Charakter des fünften Gebotes. Die beiden Erklärungsversuche, die er vorbringt, können nicht zum Ziele führen. Es ist gewiß richtig, daß die Tötung eines Unschuldigen innerlich unsittlich und unbedingt untersagt ist; allein doch nur deswegen, weil eine solche Tat eine nicht zu umgehende Ungerechtigkeit involviert. Nur in diesem Sinne kann der Gedanke Durands verstanden werden. Dann aber bringt Durand nichts Neues, sagt vielmehr im Grunde dasselbe, was früher Thomas klarer und prägnanter ausgesprochen hatte. Zudem ist es zum mindesten mißverständlich und einseitig gedacht, wenn Durand in diesem Zusammenhang auf Gott als den absoluten Herrn über Leben und Tod rekurriert, um damit zu begründen, daß für ihn auch die Tötung eines Unschuldigen nicht unerlaubt sein könne. Viel tiefer und richtiger hatte Thomas den Gedanken gefaßt, wenn er grundsätzlich ausführte, daß Gott in solchen Fällen wie bei dem Opferbefehl an Abraham und ähnlichen, in Form indirekter Dispen-

sation nur das Gesetzes o b j e k t ändere und dasselbe dadurch dem Gesetzesbereich entziehe, ohne das Gesetz selber im Wesen zu berühren.

Auch der zweite Ausweg, den Durand hier vorschlägt, trifft nicht den Grund der Sache. Die öffentliche Autorität soll das Recht haben, einen Menschen zu töten. Aber woher hat sie denn das Recht? Doch nur von Gott, und zwar nur insofern, als sie als Stellvertreterin Gottes an dessen Gewalt über Leben und Tod partizipiert. So fällt der zweite Lösungsversuch Durands mit dem ersten wesentlich zusammen, ist in seiner Formulierung ebenso wenig erschöpfend wie dieser. Es will im Grunde auch nichts heißen, wenn Durand uns sagt, daß eine Todesvollstreckung, die ein Mensch (Abraham) im Auftrage Gottes vornehmen solle, als von einer öffentlichen Autorität geboten anzusehen und dadurch innerlich gerechtfertigt sei.¹ Es darf denn doch nicht übersehen werden, daß jede öffentliche Autorität — Gott als die alleröffentlichste nicht ausgenommen — nicht einseitig und willkürlich, sondern nur nach gerechten Normen und weisen Motiven ihre Macht zur Anwendung bringen darf.

Auch die eigene Meinung, die Durand in bezug auf das vierte Gebot einnimmt, hält vor einer kritischen Prüfung nicht stand. Die Begründung, die er nicht ohne Scharfsinn entwickelt, ist doch recht einseitig und krankt an einem doppelten Fehler. Es ist zunächst nicht richtig, mit Durand die ethische und die ontologische Abhängigkeit des Menschen von Gott auf eine und dieselbe Stufe zu stellen. Sicherlich vermag zwar kein geschaffenes Wesen sich im Dasein zu erhalten, wenn die ontologische Beziehung zu Gott aufgehoben wird, weil ja alles Geschaffene nur mit und durch Gottes Willen und Macht existieren kann. Wohl aber ist es an sich denkbar und möglich, daß ein Geschöpf, auch ein vernünftigt-freies existiere ohne Wahrung der ethischen Beziehung zu Gott, ja, sogar bei vollständiger Zerstörung dieser Beziehung durch das Geschöpf selbst. Wenn Gott auch kraft seines Wesens nicht darauf verzichten kann, Glauben und Verehrung (1. u. 3. Gebot) vom Menschen zu verlangen, so hat doch der

¹ Ibid. a. 3: Si mandato divino aliquis alium occidat, non dispensatur in praecepto, quia non occidit auctoritate privata, quod prohibetur solum per illud praeceptum: Non occides, sed occidit auctoritate publica Dei, qui est universalis index et dominus.

Mensch selbst auf Grund der ihm gewährleisteten Willensfreiheit die Wahl, beides Gott zu geben oder zu versagen. In der Art und Weise, wie Durand die Betätigung der ethischen Pflichten gegen Gott als eine Konsequenz der ontologischen Ordnung zu erweisen sucht, liegt ein gefährlicher Sprung von der ontologischen in die ethische Sphäre, ein Sprung, der zuletzt zu einer Einschränkung, wenn nicht gar zur Aufhebung des freien menschlichen Willens führt.

Ganz unhaltbar erscheinen sodann Durands Deduktionen, um das Verhältnis von Vater und Sohn als ein ethisch lösbares darzutun. Er übersieht in dem Falle, den er als möglich konstruiert, daß die Begriffe Vater und Sohn gänzlich aufgelöst sind, sobald der betreffende Fall eintritt. Denn wenn Gott einen Menschen ins Dasein ruft ohne Mitwirkung eines Vaters als der sekundären Ursache, so kann doch dieser Mensch nicht mehr Sohn im eigentlichen Sinne genannt werden. Für ihn würde deswegen das vierte Gebot mit seinen Pflichten überhaupt nicht in Frage kommen. Liegt aber die ontologische Abhängigkeit in Wirklichkeit vor, ist also der eine von zweien Vater und der andere Sohn, dann fordert es das ureigenste Gesetz der Natur, daß der Erzeugte dem Erzeuger gegenüber die ethischen Pflichten erfülle, wie sie im allgemeinen im vierten Gebot formuliert sind. Diese so erwachsenen und begründeten Pflichten sind eigentliche Pflichten der Natur, von welchen auch Gott nicht direkt dispensieren kann. Die Pflicht der Ehrung, die der Sohn dem Vater schuldig ist, bleibt eine indispensable, wenn auch die Betätigung dieser Pflicht in äußeren Ehrenbezeugungen (*actus honoris*) zuweilen unterbleiben kann, so wegen selbstverschuldeter Unwürdigkeit des Vaters, wie sie ja auch von selbst mit dem Tode des Vaters hinfällig wird. Zweifelsohne kann Gott, der auch von den Uebungen des ihm schuldigen religiösen Kultus zu dispensieren in der Lage ist, auch da eine Dispens erteilen, wo es sich um die Ehrenbezeugungen den Eltern gegenüber handelt. Eine solche Dispens würde jedoch die innere Pflicht der Ehrung als solche noch nicht aufheben.

2. Das Naturgesetz in Occams Nominalismus.

I. Occams ethische Grundrichtung und Gotteslehre.¹

Unter den Schülern, welche die philosophischen und theologischen Vorlesungen des Duns in Oxford und an der Pariser Hochschule gehört hatten, war der Nominalist Wilhelm von Occam ohne Zweifel der hervorragendste gewesen. Derselben englischen Heimat entstammt, demselben Orden angehörend, hatte Occam der Geistesrichtung seines Lehrers viel Sympathie und Verständnis entgegengebracht. In ihm reiften die kritischen Keime, die Duns gepflanzt hatte, zur vollen Entwicklung aus. Auf den Bahnen seines Lehrers wanderte er in selbständigem Denken weiter und zog die letzten Konsequenzen aus den Lehren, die Scotus mehr als Prinzipien ausgesprochen hatte. Die scotistische Theologie, auch die Ethik, die uns hier vorwiegend interessiert, trug den Gegensatz zum Thomismus gewissermaßen als Stigma an der Stirn. Ihre negativ-kritische Tendenz übte auf Occam, der von Haus aus oppositionell veranlagt war, einen bestimmenden, aber höchst verderblichen Einfluß aus. „Die beiden Hauptsätze, welche Duns dem Thomismus entgegenstellte . . ., daß das individuelle Sein das wahre und vollkommene, und daß Gott in völlig ungebundener Willkür tätig sei“², charakterisieren am besten Occams ethische Richtung, die in ihrem Verfolg zum Nihilismus in der Ethik geführt hat. Kritik und Negation bilden die Grundlinien seines geistigen Schaffens. Nach Werners Schilderung ist er der „eigentliche Repräsentant und Chorführer der nominalistischen Opposition“, ein „leidenschaftlicher Gegner des Papsttums“, der „sich in den wunderlichsten und verwegensten Folgerungen aus den Sätzen der kirchlichen Lehre gefällt“.³

¹ Vgl. den gehaltvollen Artikel „Occam“ v. R. Seeberg in: REncycl. f. prot. Th. u. Kirche XIV³, Leipzig 1904, 260 ff.

² J. E. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie I², Berlin 1869, 415.

³ Werner, Thomas v. Aqu. III 120. Vgl. auch Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters II, Mainz 1865, 986—1021, bes. 1018 ff.

„Von jenem kirchlichen Unabhängigkeitsgeiste seiner englischen Heimat beseelt, welcher in einem Robert von Lincoln und Roger so mächtig sich geregt, und welchen Duns Scotus in so eigenartiger Weise mit dem gesamtkirchlichen Bewußtsein zu vermitteln gewußt hatte, versuchte er (Occam) auf den Wegen scharfkritischer Denktätigkeit eine neue Begründung der kirchlich-supranaturalen Ueberzeugungen, von welchen er durchdrungen war; aber bei der ihm eigentümlichen Denkrichtung konnte es kaum anders kommen, als daß in seinem Geiste die mystisch-transcendente Glaubensanschauung und das empirische Weltbewußtsein in weitem Risse auseinanderklafften, und es ist nur zu erklärlich, daß sein überspannter ascetischer Spiritualismus unter den drängenden Einflüssen äußerer Verhältnisse und persönlicher Erlebnisse an der autoritativen zeitlich-menschlichen Repräsentation der gottgestifteten Kirche irre wurde.“¹ Dieser allgemeine Zwiespalt, der durch Occams Theologie geht, der letzthin Theologie und Philosophie in feindlichen Gegensatz stellt, tritt auch in seinem ethischen System in voller Deutlichkeit hervor.²

Skizzieren wir kurz Occams Standpunkt in unserer Frage, so ergibt sich folgendes: Das Naturgesetz ist ein positiv-göttliches Gesetz und kann deswegen von Gott kraft seiner absoluten Macht jederzeit und beliebig geändert und abgeschafft werden. Thomas hatte das ganze im Dekalog formulierte Naturgesetz schlechthin als immutabel erklärt; Duns Scotus hatte wenigstens nur den zweiten Teil des Dekalogs und Durand sachlich nur das vierte Gebot von der Indispensabilität ausgenommen, indes doch auch die beiden letzteren das Naturgesetz als solches für ein indispensables Gesetz gehalten hatten. Occam aber hat den Be-

¹ Werner, Die nachscotist. Scholastik 18 f.

² Vgl. Chr. Ernst Luthardt, Geschichte der christl. Ethik. 1. Hälfte, Leipzig 1888, 301 f. Dort wird eine kurze u. klare Zusammenstellung der Grundgedanken in Occams Ethik geboten. — Occam selbst legte seine ethischen Anschauungen über das natürliche Sittengesetz nieder in seinem Sentenzenkommentar, besonders bei der 19. Quästion des 2. Buches. Uns liegt vor die in Lyon erschienene Ausgabe von 1495, deren Titel heisst: *Argutissimi atque ingeniosissimi tam philosophicarum quam theologicarum difficultatum disquisitionis magistri Guilhelmi de Ocham Anglici super quattuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones earumdemque decisiones*. Für die Gotteslehre sind die *Quodlibeta septem* von Bedeutung (benutzt in der Pariser Ausgabe von 1487).

griff eines unwandelbaren sittlichen Gesetzes in seinem System verloren; er kennt kein Gesetz mehr, das Gott gegenüber unwandelbar wäre. Sämtliche Gesetze des Dekalogs gelten für Gott als dispensabel.¹ Hier springt der Fortschritt Occams über Duns sofort und klar in die Augen.

Wie kommt Occam zu dieser Auffassung? Wodurch ist sie grundgelegt und bedingt? Des Rätsels Lösung liegt in seiner gesamten sittlichen Weltanschauung und in seinem nominalistischen Gottesbegriff. Occam reißt — und das ist einer seiner schwerwiegendsten philosophisch-theologischen Irrtümer — in seinem Weltbild Gott und Welt gewaltsam auseinander; in diesem Bilde gibt es keinen inneren notwendigen Zusammenhang, keine innerliche Verbindung mehr zwischen Schöpfer und Geschöpf. Darum gibt es auch keine feste, unverletzliche Ordnung, die im Wesen der Dinge und in ihren Beziehungen zu Gott begründet wäre, sondern die gesamte sittliche Ordnung, wie sie in der Welt nun einmal herrscht, ist nur das freie Walten des göttlichen Machtwillens. Daß die Ordnung gerade so ist, wie sie ist, beruht nicht auf innerer Notwendigkeit, nicht auf unwandelbaren ethischen Begriffen und Prinzipien; Gott könnte vielmehr auch eine ganz andere Ordnung der Sittlichkeit und des Rechts an die Stelle der gegenwärtigen setzen, die dann die gleiche Gültigkeit und dieselbe Verbindlichkeit haben würde wie die jetzige. Gott hat nun tatsächlich und positiv die gegenwärtige Ordnung kraft seiner absoluten Macht festgesetzt, und darum hat diese und keine andere zu gelten. Aber ein innerer Zusammenhang derselben mit Gottes Wesenheit besteht nicht. Der von Scotus schon stark betonte Begriff der absoluten Willensmacht Gottes wird von Occam noch bedeutend verstärkt, so zwar, daß für Gott alles das als möglich erklärt wird, was keinen logischen Widerspruch in sich schließt.² Nur das logisch Udenkbare ist für Gottes Allmacht ausgeschlossen; auf das sittlich Unerlaubte und moralisch Unmögliche

¹ Klar präzisiert Dom. de Soto, *De iust. et iure* l. 2 q. 3 a. 8 Occams Standpunkt: *Omnia praecepta decalogi esse dispensabilia, verum et Deum posse contraria praecipere, etiam odium sui.*

² Dom. de Soto (a. a. O.) sieht mit Recht in dem Satz: *Quidquid non implicat contradictionem, Deus potest facere*, das Verhängnis, an dem Occams ethisches System leidet. In beissender Logik hat Soto diesen Satz bekämpft und in seiner Absurdität nachgewiesen.

wird dabei keine Rücksicht genommen. So verliert Occams Ethik alle metaphysische Sicherheit und Begründung und geht in letzter Linie auf die mehr oder weniger willkürliche Bestimmung eines schrankenlosen göttlichen Willens zurück.

Was gut ist, ist es nur deshalb, weil Gott es als solches will und akzeptiert.¹ Das gilt sowohl für die natürliche als auch für die übernatürliche Gutheit und Sittlichkeit. In Natur und Uebernatur hängt alles Gute und Verdienstliche von der freien *Akzeption* Gottes ab. Was speziell die übernatürliche Sittlichkeit und Heilsordnung angeht, so wird auch hier jede innere Notwendigkeit und Angemessenheit beseitigt. Nur weil Gott es so will und angeordnet hat, haben die guten Werke des Gnadenstandes verdienstlichen Wert, nicht ihrer selbst wegen, auch nicht wegen der Beziehung zu Christus. Einen innerlich übernatürlichen Charakter besitzen diese Werke nicht; daß Gott sie als Verdienste akzeptiert und schließlich belohnt, ist durch nichts gefordert, ist darum selbst höchste Gnade. Occam lehrt ausdrücklich — scheinbar ganz im Sinne eines hl. Thomas —, daß der Mensch aus eigener Kraft nichts Verdienstliches für das ewige Leben wirken, noch weniger sich das ewige Leben selbst erwerben kann; dazu sei vielmehr die Gnade unerläßlich notwendig. Aber warum ist sie notwendig? Welchen Grund hat Occam für diese Notwendigkeit anzugeben? Keinen inneren im ontologischen Sein der Gnade liegenden Grund vermag er anzuführen, rein äußerlich stützt er sich auf die hl. Schrift und die Lehren der Heiligen.²

So haben alle Sittlichkeitsgesetze der natürlichen und übernatürlichen Ordnung nur in Kraft der göttlichen Willkür zu gelten, und zwar nur so lange, als es dieser Willkür gefällt. Man sieht ohne weiteres ein, daß damit nicht bloß der Begriff des Guten und des Verdienstes, sondern ebensosehr auch der Begriff von Schuld und Sünde verwischt ist. Schuld und Sünde haben kein

¹ In 1 dist. 17 q. 2; in 4 q. 3.

² Quodlib. VI 1: Dico, quod nunquam salvabitur homo nec salvari poterit nec unquam eliciet nec elicere poterit actum meritorium secundum leges a Deo ordinatas sine gratia creata . . . Et hoc teneo propter scripturam sacram et dicta sanctorum. Vgl. in 1 dist. 17 q. 1: Ex puris naturalibus nemo possit mereri vitam aeternam nec etiam ex quibuscumque donis collatis a Deo, nisi quia deus contingenter et libere et misericorditer ordinavit, quod habens talia dona possit mereri vitam aeternam, ut Deus per nullam rem possit necessitari ad conferendum cuique vitam aeternam.

inneres Moment der Unsittlichkeit mehr; sie dürfen nicht als eine in sich unerlaubte Verletzung der natürlichen Sittenordnung, sondern nur mehr als äußerer Verstoß gegen Gottes Willen angesehen werden. Was in der tatsächlichen Ordnung Sünde und Schuld ist, hört von selber auf es zu sein, wenn Gott, was durchaus im Bereiche seiner Macht liegt, diese Ordnung umgestalten wollte; ja, es könnte sogar dasjenige, was jetzt als schwerste Sünde gilt, der Gotteshaß nämlich, ein Werk der Tugend und des Verdienstes werden, wenn es nur durch ein göttliches Gesetz als Pflicht auferlegt würde.¹

Von solchen Anschauungen ausgehend, kann Occam dem natürlichen Sittengesetz und dem Dekalog nur eine rein relative, zufällige Geltung zuerkennen, eine Verpflichtung, die nicht aus der unwandelbaren göttlichen Wesenheit, sondern einzig aus einem rein willkürlichen Willensdekret fließt. Ganz nach Belieben kann darum Gott daran ändern oder davon dispensieren. Einen inneren, sich wechselseitig bedingenden Zusammenhang von Schuld und Strafe gibt es demnach nicht. Wie eine sittliche Schuld nur äußerlich als Verletzung des göttlichen Willens denkbar ist, so hängt es auch allein von der willkürlichen Bestimmung dieses Willens ab, die Schuld zu bestrafen oder nicht. Ja, noch mehr; weil keine Handlung in sich eine sittliche Schuld kontrahiert, so steht nichts mehr im Wege, „Gott zum unmittelbaren Koagenten der sündigen Menschentat zu machen; er (Occam) findet es denkbar, daß Gott sogar die *causa totalis* einer solchen Handlung wäre“. ² Er erkennt weiterhin keinen Verstoß Gottes gegen seine eigene Gerechtigkeit darin, daß er einem Sünder sogar ohne Reue und Buße Nachlassung und Versöhnung erteilte. Die Leugnung dieser Möglichkeit erscheint ihm sogar als eine Beeinträchtigung des göttlichen Machtwillens, dem unter allen Umständen totale und absolute Unabhängigkeit gewahrt werden müsse.

Daß sich schließlich der Mensch über das Naturgesetz als den positiv kundgegebenen Willen Gottes mit Hohn und Spott hinweg-

¹ In 2 q. 19 concl. 3: *Respectu cuiuscunque est Deus causa partialis, respectu eiusdem est vel potest esse causa totalis. quia ipse supplere potest omnem causalitatem causae secundae in genere causae efficientis. Sed respectu eiusdem positivi maxime absoluti producti a creatura (odium Dei) est Deus causa partialis . . . Ergo potest esse causa totalis respectu cuiuslibet absoluti et per consequens respectu actus odiendi Deum.*

² Werner, Die nachscotist. Scholastik 318.

setzen und dennoch von Gott Gnade und Seligkeit erlangen könne, ist eine letzte Konsequenz der Trennung von Schuld und Strafe. „Die theologische Scholastik langte hiermit bei dem extremen Gegenteil der in der Anselm'schen Satisfaktionstheorie ausgedrückten Idee der Unverbrüchlichkeit einer heiligen Ordnung an, deren absolutes Gerechtigkeitsgesetz es mit sich bringe, daß Gott nur um den Preis einer höchsten Sühne, deren Leistung alles Vermögen einer bloßen Kreatur übersteigt, den durch die menschliche Schuld kausierten reatus poenae aeternae erlassen könnte.“¹

In dieser ganzen Auffassung klingt der Grundton von Occams eigener Persönlichkeit und Charakteranlage durch: der U n a b h ä n g i g k e i t s g e d a n k e und in Verbindung damit in bezug auf das religiös-kirchliche Gebiet ein stark m y s t i s c h e s E m p f i n d e n. Es ist derselbe Unabhängigkeitsgedanke, dasselbe Streben nach Scheidung und gegenseitiger Selbständigkeit, die ihn Philosophie und Theologie, Staat und Kirche auseinanderreißen lassen. Mit dieser prinzipiellen, aber gewaltsamen Scheidung hängt dann weiter zusammen seine Ansicht von der doppelten Wahrheit, aus welcher der berüchtigte Satz des Pomponatius herausgewachsen ist, daß etwas philosophisch wahr sein könne, was theologisch falsch sei; darauf geht auch zurück sein Eintreten für die Selbstän-

¹ Werner, Die nachscotist. Scholastik 318 ff. — Eine sehr gute Charakterisierung der ethischen Prinzipien bei den Nominalisten überhaupt und bei Occam besonders liefert W. Wundt, Ethik², Stuttgart 1892, 308: „Innen (den Nominalisten) ist der Wille absolut frei. Die vernünftige Einsicht determiniert ihn nicht, denn der Mensch kann durch irrige Vorstellungen geleitet werden; auch der göttliche Wille determiniert ihn nicht, denn er kann das Böse wie das Gute bevorzugen. Damit ist eine völlige Umkehrung der Augustinischen Anschauungen eingetreten. Nicht die Gnade, sondern das eigene Verdienst bewirkt die Glückseligkeit. Nicht in der religiösen Hingabe des Gemütes, sondern in dem äussern Gehorsam gegen das religiös sittliche Gebot besteht das Verdienst. Erscheint in diesen Lehren die christl. Ethik in der Auffassung des sittlichen Lebens bei dem äussersten Grad der Verweltlichung angelangt, so sucht sie nun um so mehr nach der Seite des religiösen Gehorsams den dort verlorenen Boden wiederzugewinnen. Nicht wirksamer konnte dies geschehen, als indem sie, wie schon Duns Scotus und noch entschiedener sein Nachfolger Wilhelm von Occam dies tut, den Indeterminismus vom menschlichen Willen auf den göttlichen übertrug. Gott fordert Gehorsam gegen das sittliche Gebot, nicht weil es gut, sondern weil es sein Gebot ist; und das sittliche Gebot ist nicht in sich gut, sondern weil es der Ausdruck des göttlichen Willens ist. Gott könnte auch das Gegenteil wollen, und auch dann würde sein Wille gut sein.“

digkeit der politischen Macht gegenüber der kirchlichen, wie er es in seiner Stellungnahme für Ludwig den Bayern in dessen Kampfe gegen Papst Johann XXII. auch politisch bekundete. Auf Gott übertragen, spitzt sich Occams Unabhängigkeitsidee zu absoluter Willkür und reinster Wahllosigkeit zu. — Und dann das mystische Element: Occam will das Schicksal des Menschen, sein zeitliches und sein ewiges, ganz auf den erbarmungsvollen Ratschluß Gottes stellen. Dadurch werden zwar Gottes Macht und Liebe unzweideutig in helles Licht gerückt, aber so einseitig, daß darüber andere göttliche Wesensattribute, wie die Gerechtigkeit und Heiligkeit, vollends in Schatten versinken. Insofern leidet der Gottesbegriff Occams an einer gefährlichen Einseitigkeit. Dieser Fehler bringt es mit sich, daß er sich auch eine falsche Vorstellung von dem Verhältnis Gottes zur sittlichen Weltordnung bildet.

II. Veräußerlichung des Sittlichen.

Bei der verkehrten Grundauffassung der Beziehungen zwischen Gott und Welt war es nur eine logische Konsequenz, wenn Occam eine Sittenordnung mit absoluten, ewigen Normen grundsätzlich fallen ließ. Wohl hebt er nachdrücklich den geschöpflichen Ursprung der Dinge und Menschen aus Gott, die darauf gründende Ohnmacht der Geschöpfe und die Allmacht des Schöpfers hervor. Allein, daß der Schöpfer nicht allein Ursprung, sondern ebensosehr auch Ziel und Zweck alles Geschaffenen ist, daß die Kreaturen, die vernünftigen wie die unvernünftigen, einen inneren, geheimnisvollen Zug nach Gott als ihrer Finalursache in sich tragen, daß die gesamte Schöpfung nach Verähnlichung mit Gott als dem Urbild, wonach sie geschaffen ist, mit Notwendigkeit strebt, — das alles sind Gedanken, die dem Geiste Occams fremd geblieben sind. Sein Denken haftet zu sehr an den Einzelercheinungen und ist zu einseitig empiristisch bestimmt, als daß er die großen Gedanken eines Platon und Augustin über Gott und Welt hätte erfassen können. In bezug auf die vernunftbegabten Wesen nimmt er keinen Anstand, deren finale Beziehung zu Gott oder wenigstens die rationale Erkennbarkeit derselben zu bestreiten. Ist aber einmal diese Beziehung zu Gott in Frage gestellt bzw. vollkommen ausgeschaltet, dann ist der innere Charakter des

Sittlichen im Prinzip aufgegeben. Alles Sittliche hat dann nur noch äußeren Wert.

Das intelligente Wesen handelt nach Occam entweder frei, und dann setzt der freie Wille sich selbst seine Zwecke; oder es handelt unfrei und tritt dann in eine Reihe mit den vernunftlosen Dingen, bei denen von einer erkennbaren Finalbeziehung auf Gott füglich nicht die Rede sein kann. Occam erkennt nicht die innere, geistig-sittliche Verwandtschaft des Geschöpfes mit dem Schöpfer, im Geschöpfe sieht er nicht eine immanente göttliche Idee, die in demselben wirksam lebt und es mit ureigenstem Drange zu Gott hintreibt. Die ganze Finalbeziehung der freien Wesen zu Gott, die vor allem Augustin und Thomas tief erfassen, ist in seiner Auffassung nichts anderes als ein Handeln, eine Lebensbetätigung nach einem äußeren, von Gott gesetzten Zweck und Gesetz. In der gegenwärtigen Ordnung gelten Gesetz und Zweck eben so, wie sie tatsächlich von Gott statuiert sind. Es könnte auch anders sein, Gott könnte auch einen andern Daseinszweck als sich selbst den Geschöpfen geben. Hier begegnet uns einer der Hauptpunkte, wo Occam weit über seinen Lehrer Duns hinaussschreitet. Daß bei einer solchen Veräußerlichung und Zerreißung der ethischen Ordnung und ihrer Zweckbeziehung von unveränderlichen Gesetzen des sittlichen Handelns nichts mehr als nur der Name übrig bleibt, liegt auf der Hand.

Eine sittliche Beurteilung der menschlichen Handlungen auf Grund ihrer Beziehungen zur menschlichen Natur und zu Gott ist hier schlechterdings nicht mehr möglich. Bei Occam ist die Sünde nur deswegen Sünde, weil sie gegen ein positives Gebot Gottes verstößt; ob das Gebot auf innerer Wahrheit beruht oder nur willkürlich erlassen ist, danach fragt er nicht; ob die vollzogene Tat ihrem Wesen nach unerlaubt ist oder nicht, ob sie den Grundforderungen einer natürlichen Sittlichkeit entspricht oder zuwiderläuft, — das sind Fragen, die Occam nicht mehr stellt, die er prinzipiell auch nicht stellen kann, weil er eine in sich wahre und notwendige sittliche Ordnung nicht kennt. Der Mensch sündigt — und das genügt ihm —, wenn er formell das göttliche Gebot verletzt. Durch eine solch äußere Wertung müssen notwendig Gesetzeserfüllung und Gesetzesbeobachtung ihres inneren Wertes beraubt werden.

Auf die Frage, warum denn überhaupt der Mensch sündigen könne, gibt es im Sinne Occams nur die eine Antwort: weil ein positives Gesetz über ihm steht, an welches der Mensch ge-

bunden ist.¹ Warum kann Gott nicht sündigen? Nicht deswegen, weil die Sünde von Grund aus seinem Wesen widerspricht, sondern bloß des äußeren Umstandes wegen, daß er keinem über ihm stehenden Gesetze unterworfen ist, und deshalb bei ihm von formeller Gesetzesübertretung gar nicht gesprochen werden kann.² Von diesem Standpunkte aus muß Occam die Stabilität der sittlichen Ordnung, die Unveränderlichkeit des Naturgesetzes in Hinsicht auf Gott vollständig aufgeben.

Die rein äußerliche Bewertung des sittlichen Charakters offenbart sich namentlich auch in Occams eschatologischen Lehren. Das Schicksal der ewigen Verwerfung und das Glück der himmlischen Seligkeit führt er konsequent auf den Machtwillen Gottes zurück, so zwar, daß der obstinate Widerspruch der Verdammten gegen Gott und die Befestigung in der Liebe bei den Seligen nur äußerlich von Gott verursacht werden. Ein Verlust der Seligkeit durch eine sündige Tat ist darum nicht möglich, weil sonst dem absoluten Willen Gottes, der die Seligkeit als Totalursache begründet hat, ein formeller Abbruch geschehen müßte. Auch hier wieder hinsichtlich des Verhältnisses Gottes zur beseligten Seele eine rein äußerliche Auffassung; ein innerliches Einswerden der Seele mit Gott, ein von innen herausquillendes Sehnen und Streben der Seele nach Konformität mit dem göttlichen Willen und Wesen versteht Occam nicht. Wenn er es dennoch abweist, bei der jenseitigen Seligkeit von einem Zwang zu reden, und darauf hinweist, daß in der Seele des Seligen ein ureigenstes Wollen und Lieben

¹ In 2 q. 19 ad 4: Aliquis actus ab una causa potest fieri bene, et si fiat ab alia, non potest fieri nisi male. Et tota ratio est, quia una causa obligatur ad actum oppositum et alia non.

² In 4 q. 8: Deus non peccaret, quantumcumque faceret omnem actum sicut causa totalis, quae nunc facit cum peccatore sicut causa partialis, quia peccatum nihil aliud dicit nisi aliquem actum commissionis vel omissionis, ad quem homo obligatur, propter cuius commissionem vel omissionem homo obligatur ad poenam aeternam. Deus autem ad nullum actum potest obligari; et ideo eo ipso quod Deus vult, hoc est iustum fieri. Et est exemplum ad hoc, quod si esset aliquis superior respectu duorum et praeciperet uni facere aliquid et alteri non, unus in non faciendo peccaret et alter non, quia secundus non aequaliter obligatur sicut primus; obligatio ergo facit aliquem peccatorem vel non peccatorem. Unde si Deus causaret odium sui in voluntate alicuius sicut causa totalis, nunquam talis peccaret nec Deus, quia ad nihil obligatur, nec alius quia actus ille non esset potestate sua.

sich kundgebe, so ersieht man auch hier nichtsdestoweniger wieder die Aeüßerlichkeit seiner Auffassung; Gottes und der Seligen Willen werden nicht innerlich eins, sondern laufen, um eine plastische Vorstellung zu gebrauchen, parallel nebeneinander her in der Richtung zum Guten hin, ohne sich innerlich zu berühren und zu durchdringen.¹

In ähnlicher Weise erklärt sich Occam die ewige Verstockung der Verdammten, die nach ihm nicht innerlich aus dem Wesen der schweren Sünde fließt, sondern als total von Gott verursacht zu betrachten ist. Da schließlich alle Bosheit der Verdammten in dem Akte des glühendsten Gotteshasses zusammentrifft, der immer wieder von neuem die ganze Schwere der Schuld hervorruft, so obliegt Occam die Aufgabe, darzutun, inwiefern selbst der Gotteshaß ein unmittelbar von Gott verursachtes Werk sein kann.¹ Wir stoßen hier auf einen der charakteristischen Punkte der nominalistischen Gotteslehre, der für die Ethik von ausschlaggebender Tragweite ist. Denn wenn der Gotteshaß durch Gottes Allmacht sittlich erlaubt werden kann, dann a priori jede andere an sich unsittliche Handlung, die, wie unsittlich sie auch immer sein mag, doch niemals an Bosheit dem Gotteshaß gleichkommt. Dann ist das ganze Naturgesetz für Gott nach Willkür veränderlich, ja, ein eigentlich sittliches Naturgesetz gibt es dann nicht mehr.

III. Der Gotteshaß.

Die Frage, ob Gott in seiner absoluten Machtvollkommenheit gestatten oder befehlen dürfe, daß der Mensch ihn selber hasse, hat in der Theologie des Nominalismus eine wirklich auffallende Rolle gespielt. Wir fragen uns heute erstaunt, wie überhaupt eine solche Frage auftauchen und ernstlich erörtert werden konnte, als ob nicht die elementarste Gotteserkenntnis von der Sinnlosigkeit derselben überzeugt hätte. Allein für die auf dem Gipfel ihres Formalismus angelangte nominalistische Denkrichtung hatte die Problemstellung

¹ In 2 q. 19 ad 1: In beatiss causatur tam actus videndi Deum quam diligendi eum a solo Deo tamquam a causa totali et nullo modo ab intellectu et voluntate sicut a causis particularibus. Et iste actus dilectionis formaliter opponitur omni actui peccati. Et quia sunt formaliter oppositi, nullo modo compatiuntur se in eodem. Ideo quamdiu iste actus conservatur totaliter a solo Deo sicut ab eo causatur, tamdiu est confirmatus, ita quod nullo modo, etiam de potentia absoluta voluntatis creatae potest in actum peccati.

eigentlich nichts Wunderliches an sich. Und vom nominalistischen Standpunkte aus ist es sogar begreiflich, wenn dieses Problem im affirmativen Sinne beantwortet wurde.

Am eingehendsten hat sich Occam selbst, der *venerabilis inceptor nominalium*, auch der *doctor invincibilis* oder *singularis* genannt, mit dieser Frage beschäftigt. Wie kommt er dazu, die Möglichkeit eines erlaubten Gotteshasses zu vertreten? Welche Gründe führt er zum Beweise an? Aeußerlich mochte er auf die Frage gestoßen sein bei seiner philosophisch-theologischen Spekulation über die Natur der rein geistigen Geschöpfe, wie er denn auch seine Ausführungen über die Erlaubtheit des Gotteshasses in die Engellehre hineinverwoben hat, und zwar im Anschluß an die Frage, ob der schlechte Engel (Teufel) sich stets in schlechter Tätigkeit befinde.¹ Innerlich aber hängt seine Lehre mit der Grundrichtung seines philosophischen wie theologischen Denkens auf das engste zusammen. Vor allem ist es wiederum die Idee der absoluten göttlichen Potenz, die hier verwirrend hineinspielt.

Philosophisch begeht Occam den Irrtum, daß er beim unsittlichen Objekt Sünde und Akt formalistisch voneinander trennt und zwischen beiden eine ungehörige Scheidewand aufführt. Das physische, absolute Moment des Aktes betrachtet er rein für sich, sowohl beim schlechten wie beim guten Akt. Wie nach ihm von der guten Handlung, z. B. dem Akte der Gottesliebe, die sittliche Gutheit als solche formell getrennt werden kann, so läßt sich auch die moralische Schlechtigkeit von der bösen Tat, etwa dem Gotteshasse, einseitig trennen.² Occam widerspricht also hier schnurstracks dem elementarsten Grundsatz der aristotelisch-scholastischen Ethik, daß es Handlungen gebe, die ihrem Begriff und Wesen nach gut bzw. schlecht seien.

Wenn nun in dieser Weise die Difformität von dem Akte des Gotteshasses kraft der göttlichen Allmacht gelöst ist, wenn der Akt als solcher, also in seinem reinen, absoluten Sein betrachtet wird und so gleichsam aller Moralität bar ist, dann vermag Gott diesen Akt zu erlauben, ja sogar zu befehlen. Einen Wider-

¹ In 2 q. 19: *Utrum angelus malus semper sit in actu malo.*

² Ibid. ad 4: *Actus odiendi Deum, quantum ad esse absolutum in eo, non est idem cum difformitate et malitia in actu. Ergo Deus potest causare quidquid absolutum est in actu odiendi Deum vel nolendi non causando aliquam difformitatem vel malitiam in actu . . . Item non minus posset separari difformitas ab odio Dei quam bonitas moralis a dilectione Dei.*

spruch erblickt Occam in dieser Behauptung keineswegs, kann einen solchen im Grunde auch nicht erblicken, wofern er konsequent an dem falschen Prinzip seines Denkens festhält, daß Gott alles absolute Sein kausal verwirklichen könne. Absolutes Sein eines Aktes im Sinne Occams ist präzis dasjenige Moment desselben, das übrig bleibt, wenn alle anderen Eigenschaften und Qualitäten davon abgesondert sind.¹ Daß eine solche Trennung nur in einem ausgesprochen nominalistischen Denken existieren kann, tatsächlich aber jedes realen Möglichkeitsgrundes entbehrt, bedarf keines weiteren Beweises.

Noch ein anderer, mehr theologischer Irrweg führt Occam zu demselben Resultat, zu der Meinung, daß der Akt des Gotteshaßes erlaubt werden könne. Er geht aus von dem zweifellos richtigen Satze, daß zu allen menschlichen Akten die physische Mitwirkung Gottes unbedingt erforderlich sei. Eigens glaubt er nun auf den wichtigen Umstand aufmerksam machen zu müssen, daß Gott bei dem Wirken der Geschöpfe gewöhnlich nur partiell beteiligt sei, insofern er meistens sich der mitwirkenden Tätigkeit einer *causa secunda* bediene. Aber Gott kann doch auch, so folgert er weiter, die Kausalität der zweiten, der geschöpflichen Ursache ausschalten und allein als Totalursache den ganzen Effekt hervorbringen. Diese Argumentation wendet er nun auf den Gotteshaß an. Auch bei diesem Akte müssen an sich Gott als erste und der Mensch als zweite Ursache zusammenwirken. Wie überall, so kann Gott, wie Occam schließt, auch hier den kausalen Faktor des Menschen beiseitelassen und selbst als *causa totalis* den Akt, den vollendeten Gotteshaß, im Menschen, verwirklichen.² Und was er selbst verwirklichen kann, warum sollte er das nicht anderen erlauben und befehlen können?

Die dem Akte inhärierende Difformität und Unsittlichkeit, von der Aristoteles und Thomas sprechen, setzt Occam äußerlich in die formelle Opposition gegen ein positives Gebot. Nur dadurch, daß eine Handlung gesetzlich verboten ist, kann durch ihre Ausübung Sünde und Schuld kontrahiert werden. Ist das Verbot

¹ In 2 q. 19 concl. 3: *Deus potest omne absolutum causare sine omni alio, quod non est idem cum illo absoluto.*

² In 2 q. 19 ad 1: *Deus causat tanquam causa totalis quicquid absoluti est in actu nolendi et odiendi Deum. Et ille actus (sc. obstinationis malorum) non compatitur secum actum diligendi Deum nec aliquem actum bonum propter repugnantiam formalem inter illos. Vgl. o. S. 150¹.*

aufgehoben, so erscheint der Akt in seinem absoluten Sein, in voller Indifferenz, und trägt somit keinen moralischen Wert oder Unwert an sich. Für Gott kommt nun ein Verbot überhaupt nicht in Frage, für ihn existiert eine jede Handlung nur in ihrem absoluten Sein, und deshalb liegt für ihn kein Hindernis vor, sie zu verursachen, zu erlauben oder zu befehlen.¹ Für den Menschen liegt die Sache darum wesentlich anders, weil er an Gebote und Verbote gebunden ist.² Würde Gott indes dieses Gebundensein — Occam nennt es die *mala circumstantia* — für den Menschen in Fortfall bringen, so könnte auch der Mensch die gleichen Handlungen, ähnlich wie Gott, ohne moralische Schuld ausüben; ja, er müßte sie ausüben, falls Gott es verlangte, und in Gehorsam gegen Gottes Willen könnte und würde er sich durch Vollziehung von Handlungen, die, wie Mord, Diebstahl, Gotteshaß, für gewöhnlich Todsünde sind, Verdienste für die übernatürliche Heilsordnung erwerben.³

So weit also geht Occam in seiner ethischen Verirrung, daß er die Möglichkeit zugibt, die an sich unsittlichste Tat, der Gotteshaß, könne unter Umständen dem Menschen von Gott nicht nur erlaubt und befohlen, sondern selbst zum übernatürlichen Verdienst angerechnet werden. Es sei besonders betont, daß Occam nur die theoretische Möglichkeit eines verdienstlichen Gotteshasses lehrt, wie sich überhaupt seine abstrusen Konsequenzen durchweg nur im Bereich des Möglichen bewegen. Daß das ethisch Mögliche nicht zur Wirklichkeit wird, liegt nicht an innerer Unmöglichkeit, sondern nur daran, daß in der gegenwärtigen Sittenordnung, wie sie von Gott festgelegt ist, entgegenstehende Gesetze im Wege sind. So ist auch in dieser Ordnung der Gotteshaß tatsächlich unerlaubt, aber nur, weil er durch ein positives Gesetz, das erste im Dekalog, formell verboten ist, bezw. weil wir durch das erste Gebot zum Gegenteil des Gotteshasses, nämlich zur Gottesliebe, ver-

¹ In 2 q. 19 ad 4: *Deus ad nullum actum causandum obligatur. Ideo quemlibet actum absolutum potest sine omni malo culpae causare et eius oppositum.*

² *Ibid.*: *Voluntas creata obligatur ex praecepto divino ad diligendum Deum et ideo stante illo praecepto non potest bene odire Deum nec causare actum odiendi.*

³ *Ibid.*: *Meritorie possunt fieri (sc. isti actus, ut odium Dei etc.) a viatore, si caderent sub praecepto divino.*

pflichtet sind. Wäre aber dieses Gebot nicht erlassen, so läge in dem Akte des Gotteshasses nichts Gesetzwidriges und darum auch nichts Unmoralisches mehr.¹

IV. Kurze Zusammenfassung und Würdigung.

Unsere Untersuchungen haben zu dem Ergebnis geführt, daß die nominalistische Ethik Occams in Hinsicht auf die Unveränderlichkeit der sittlichen Prinzipien und Grundgesetze mit dem thomistischen Standpunkt gänzlich gebrochen hat. Es hat sich dabei gezeigt, daß diese Ethik von ganz falschen Voraussetzungen ausgeht und darum auch zu falschen Folgerungen kommen mußte. Die bei den Hauptpunkten eingestreuten kritischen Bemerkungen werden uns bereits davon überzeugt haben. Das Gesagte braucht nicht wiederholt zu werden. Nur die Hauptgedanken seien kurz zusammengestellt.

Mit der Leugnung aller inneren Sittlichkeit war die sophistische Spekulation tatsächlich beim ethischen Nihilismus angelangt und hatte sich in einen starren, leblosen Formalismus aufgelöst. Occam hat im Grunde keine Ahnung mehr von einer sittlichen Weltordnung, die auf einem ewigen, universalen Gesetze beruht, keine Ahnung mehr von dem wahren Sinn eines Naturgesetzes, das aus der Wesenheit Gottes fließt und der menschlichen Natur immanent ist. Daß es sittliche Werte und Güter gibt, die ihrer selbst wegen Objekte des Verlangens und Liebens sind, daß Gott, sich selbst als das höchste Gut erkennend, sich auch naturnotwendig mit aller nur möglichen Liebe umfassen muß, ohne daß diese Liebe unfreier Zwang wäre und aufhörte, vollendete Betätigung der Freiheit zu sein, daß deswegen Gott nichts mehr widerstreben kann als der Gedanke und Wille, von seinen Geschöpfen gehaßt zu werden, — das alles, wie natürlich und selbstverständlich es auch sein mag, sind Dinge, die in den ethischen Gedankenkreisen eines Occam keinen Platz mehr finden. Daß ferner die Heiligkeit Gottes für Gott selbst nur unendliche Wertung und Liebe des eigenen Seins bedeutet, daß diese Heiligkeit durch selbsteigenen Haß von

¹ In 2 q. 19 ad 4: (Deus) sicut potest causare totaliter actum diligendi sine bonitate vel malitia morali, quia bonitas moralis et malitia connotant, quod agens obligatur ad illum actum vel eius oppositum, ita potest totaliter causare actum odiendi Deum sine omni malitia morali propter eandem causam, quia ad nullum actum causandum obligatur.

Grund aus negiert wird, — das erwägt Occam nicht; er ist zufrieden, wenn er nur die absolute Machtvollkommenheit Gottes ohne Rücksicht auf andere Eigenschaften gesichert weiß.¹

An dieser Stelle zeigt sich Occams ethische Auffassung in ihrer ganzen, fast erschreckenden Aeüßerlichkeit. Die Begriffe Gut und Böses, wie sie von Aristoteles und Thomas formuliert worden waren, sind ganz und gar umgestürzt. Es ist zu offensichtlich, wie falsch Occams Prinzip und Motivierung des Sittlichen ist, als daß es einer längeren Widerlegung bedürfte. Das logisch Widerspruchsvolle der sittlichen Begriffe in seiner Auffassung springt sofort in die Augen: Begriffe wie Mord, Gotteshaß u. a. schließen nun einmal das Moment des Unerlaubten als notwendiges Konstitutiv in sich. Diese Begriffe werden zerstört, wenn die zu Grunde liegenden Handlungen jemals sittlich erlaubt werden könnten. Ein erlaubter Mord, ein erlaubter Gotteshaß ist ein innerer Widerspruch. Sind aber Occams elementarste Begriffe des Ethischen unrichtig, ist das Fundament ein verkehrtes, dann stürzt auch der ganze sophistische Aufbau seiner Ethik in sich zusammen.

Eine Schwierigkeit eigener Art stellt sich noch bei der Lehre über den Gotteshaß ein. Ist der Gotteshaß, wie Occam versichert, durch nichts als nur durch das positive Gesetz Gottes verboten, so fragt es sich, wie es um jene Menschen steht, die vor Erlaß des Dekalogs gelebt haben, und um jene, die heute noch vom Dasein dieses Gesetzes keine Kenntnis haben. Wodurch kommt diesen Menschen die Unerlaubtheit des Gotteshasses zum Bewußtsein? Oder haben sie ein solches Bewußtsein nicht? Nach Occamscher Auffassung bleibt hier nur die Möglichkeit, bezw. Notwendigkeit, zu der unerweisbaren und höchst willkürlichen Annahme seine Zuflucht zu nehmen, daß Gott diesen Menschen durch irgend ein anderes positives Gesetz die Unerlaubtheit des Gotteshasses kundgetan habe. Wir begegnen hier denselben Schwierigkeiten, die auch Duns zurückließ. Während aber dieser wenigstens einen ernsthaften, wenn auch mißlungenen Erklärungsversuch machte, geht Occam,

¹ Eine gute Widerlegung dieser Occamschen Ansichten geben Gregor v. Valentia, *Comment. theol.* tom. 2 disp. 7 q. 4 punct. 6 u. Molina, *De leg. et const.* tom. 5 tract. 5 disp. 57 n. 2. An letzterer Stelle heisst es betreffend: *Sicut Deus non potest non scire angelos trianguli esse aequales duobus rectis, sic etiam non potest non scire odium Dei nulla ratione esse habendum nullaque ratione esse posse licitum.* Vgl. auch Suarez, *De leg.* II 15 n. 4 u. 5.

der an Gedankentiefe und Scharfsinn seinen Lehrer nicht erreichte, an dieser Klippe oberflächlich vorüber.

So bedeutet denn folgerichtig Occams extremer Standpunkt in den grundlegenden Fragen der Ethik Aufhebung aller sittlichen Begriffe und innerlichen Prinzipien; das Ethos, dem sein innerer Wesensgehalt genommen ist, wird vollständig veräußerlicht und einer gesetzlosen Willkür ausgeliefert. Von einem in sich unwandelbaren Naturgesetz ist die letzte Spur verschwunden. Die Occamsche Ethik ist der Tod aller wahren Sittlichkeit.

Soviel über Occam selbst und seinen nominalistischen Standpunkt in der Ethik. Ganz auf seinen Schultern standen in den Zeiten der absterbenden Scholastik in England sein Schüler Robert Holkot¹ und in Frankreich der mehr aus der äußeren Kirchengeschichte bekannte Bischof und Kardinal Pierre d'Ailly (Petrus de Alliaco). Ersterer behandelt unser Problem in einer sehr kleinen Schrift *Determinationes quarundam aliarum quaestionum* (q. 1 art. 2), letzterer in seinem Kommentar zu den Sentenzen (l. 1 q. 14)². Beide Nominalisten wiederholen nur Occams abstruse Gedanken und Schlüsse; Holkot verliert sich dabei in die sinnlosesten Sophistereien, durch die er seinen Lehrer noch entschieden überbietet; d'Ailly ist nüchterner und in der Form mehr gemäßigt. Bei beiden drehen sich die Erörterungen um die Frage, ob der Gotteshaß von Gott erlaubt werden könne; beide beantworten im Geiste Occams die Frage bejahend. Irgend einen neuen Gedanken oder Gesichtspunkt bringt weder der eine noch der andere. Dasselbe gilt auch von dem „letzten Scholastiker“, dem bescheidenen Gabriel Biel in Tübingen, der ebenso ganz in den Gedankenkreisen Occams wandelt.³

¹ Holkot starb 1349. Seine *Determinationes* wurden zusammen mit anderen seiner Schriften 1497 zu Lyon ediert. Das äusserst selten gewordene Buch führt den genauen Titel: *Magistri Roberti Holkot super quatuor libros sententiarum quaestiones, quaedam conferentiae, de imputabilitate peccati quaestio longa, determinationes quarundam aliarum quaestionum, tabulae duplices omnium praedictorum*. Ich entdeckte das Buch (Handschrift) in der Bibliothek des Kölner Priesterseminars.

² *Quaestiones super libros sententiarum*. Argentorati 1490. P. d'Ailly starb 1425.

³ Gabr. Biel, gest. 1495, stellte die Occamschen Gedanken zusammen in s. *Collectorium ex Occamo*, Tüb. 1512.

Schluss.

Rückblick und Ausblick.

Wir stehen am Ende unserer Untersuchungen. Ein Problem, das zweifellos zu den wichtigsten und in mancher Beziehung auch zu den interessantesten der Ethik gehört, haben wir auf seinem Gange durch die Scholastik begleitet. Wir sahen es entstehen zu Beginn der scholastischen Periode; sahen, wie es aufgefaßt und gelöst wurde von den Koryphäen der Schule, von Thomas von Aquin besonders und seinem kritischen Gegner Johannes Duns Scotus; sahen es auch zuletzt im Zeitalter des Nominalismus aus dem eigentlich ethischen Gesichtsfelde entschwinden. Es ist ein Problem, das wie kaum ein anderes die verschiedenen Phasen der scholastischen Ethik widerspiegelt, ein Problem, an dem sich die tiefgehenden Wandlungen dieser Ethik vor allem in den Grundfragen erkennen und beobachten lassen.

Unsere geschichtliche Betrachtung zeigte uns, wie dieses Problem in seiner Auffassung und Entwicklung von einer Reihe anderer Fragen, die teils in die Gotteslehre, teils in die Psychologie eingreifen, wesentlich bedingt und bestimmt war, wie es aber auch selbst wieder auf andere Probleme ein aufhellendes Licht ausstrahlte.

Bei Thomas begegnete uns die sittliche Ordnung als der Widerschein der ethischen Wesenheit Gottes. Unwandelbar wie diese letztere selbst ist auch jene. Die sittliche Ordnung mit ihren Prinzipien und Gesetzen wird als eine Realisierung göttlicher Gedanken und Ideen und so in ihrem Sein und Wesen vorwiegend als ein Ausfluß des göttlichen Intellektes betrachtet. In der thomistischen Auffassung, die dem Intellekte vor dem Willen den Primat zuerkennt, erblickten wir eine allseitige Harmonie in der sittlichen Weltordnung, die ihre Vollendung in der metaphysischen Gleichsetzung der Begriffe des Einen, Wahren und Guten erreichte.

Bei Scotus beobachteten wir, wie das Verhältnis der beiden menschlichen Seelenvermögen langsam verschoben wurde. *Voluntas superior intellectui*. — Dieser der Psychologie entstammende Gedanke bildete auch den Gottesbegriff nicht unwesentlich um, insofern der Kern und Schwerpunkt des Wesens Gottes vom Intel-

lete in den Willen verlegt wurde. Damit bahnte sich auch notwendigerweise eine andere Auffassung der sittlichen Ordnung an, die nun an erster Stelle als Ausdruck des göttlichen Willens zu gelten hatte. Wir konnten die Wahrnehmung machen, wie mit dieser veränderten Auffassung des Sittlichen ein gefährlicher Schritt geschah, ein Schritt, der zuletzt den inneren Wert des Sittlichen aufhob und damit das Sittliche selbst verneinte. Bereits bei Scotus bemerkten wir im Zusammenhang hiermit fremdartige Elemente in die ethisch-theologische Spekulation eindringen, namentlich den Gedanken der äußeren Akzeption Gottes. Das sittlich Gute ist nicht in sich, d. h. seinem inneren Werte nach gut, sondern nur, weil es von Gott als gut angenommen wird. Die Reprobation ist nur die Anwendung desselben Gedankens auf das Gebiet des sittlich Schlechten.

In der Periode des *Nominalismus* sahen wir die von Duns eingeleitete Veräußerlichung alles Sittlichen sich vollkommen auswirken. Hier erscheint der Wille Gottes bis zur absoluten Willkür gesteigert; der Einfluß des göttlichen Intellectes auf den Willen, die Betätigung des Willens nach den als ewig wahr und unwandelbar gut erkannten Normen wird grundsätzlich verneint. Bei solcher Auffassung mußte ein Naturgesetz in dem alten, überkommenen Sinne aufgegeben werden. Unser Problem fand insofern eine „Lösung“, als es unter den Händen der nominalistischen Ethiker als eigentlich ethisches Problem zerrann und im Grunde als eine äußere göttliche Machtfrage behandelt wurde. —

Es wurde im Laufe der Abhandlung mehrfach darauf aufmerksam gemacht, zu welch gefährlichen Konsequenzen die nominalistische Auffassung von der sittlichen Ordnung führen mußte. Es sei hier nur noch an den Namen *Luther* erinnert.

Sowohl Denifle-Weiß als auch Hartmann Grisar haben neuerdings mit einem erdrückenden geschichtlichen Material nachgewiesen, daß Luther tatsächlich in wesentlichen Punkten seiner Lehre von Occam abhängig ist¹. Luther sagt von sich: „Ich bin von *Occams Schule*“.² In der occamistischen Theologie war er gebildet worden, während die Doktrin eines hl. Thomas ihm sozusagen unbekannt geblieben war. Wie sehr er auch später gegen die

¹ Denifle-Weiss, *Luther u. Luthertum I*², Mainz 1906, bes. 591—612.
— Hartmann Grisar, *Luther I*, Freiburg 1911, 102—132, bes. 125.

² Grisar I 102.

verknöcherte Scholastik eifert, so bleibt er nichtsdestoweniger im Bannkreis seines „lieben Meisters Occam“. Es ist geradezu auffallend, wie enge Occams Akzeptionstheorie und Luthers Rechtfertigungslehre miteinander verwandt sind. Die occamistische Akzeption brauchte nur auf das übernatürliche Heils- und Gnadengebiet übertragen zu werden, und die Imputationslehre war fertig. Luther hat diesen Schritt getan. Daher auch bei ihm die ganze Veräußerlichung der übernatürlich guten und verdienstlichen Werke, die Geringschätzung der sittlichen Werke überhaupt, die Wertlosigkeit, ja Unmöglichkeit eigener Rechtfertigung und die Zurechnung der äußeren Gerechtigkeit Christi. „Kein Akt ist wesentlich oder innerlich mißverdienstlich oder verdienstlich, sondern nur aus göttlicher Nichtakzeption oder Akzeption. Es gibt kein Verdienst, außer Gott nehme es an und wolle, daß es Verdienst sei.“¹

Was sind das anders als Occamsche Gedanken? Der ganze starre Mechanismus in Luthers Heilslehre hat seine Wurzeln bei Occam. Die Ideen über Gnade und Gesetz, über Glauben und Werkheiligkeit, über Buße und Ablass, die Luther kühn und verwegen zum erstenmal vor der breiten Öffentlichkeit des Volkes aussprach, waren lange nicht alle sein persönliches Eigentum, waren nicht alle in seinem eigenen theologischen Denken neu entstanden, sondern gliedern sich ein als Ringe einer langen Entwicklungskette, die über Occam auf Scotus zurückgeht. Dabei soll keineswegs geleugnet werden, daß Luther zu diesen Ideen doch noch vieles aus eigenen Erfahrungen und psychologischen Erlebnissen hinzugefügt hat. Namentlich insofern schritt er wesentlich über Occams Schule hinaus, als er das, was diese Schule durchweg nur in der Theorie und im Bereich der Möglichkeit gelassen hatte, nun in die praktische Wirklichkeit übersetzte. Aber trotzdem dürfte es sich durch nähere Untersuchungen immer mehr als wahr herausstellen, daß die Grundgedanken von Luthers Sittlichkeitsauffassung und Rechtfertigungslehre bei der nominalistischen Ethik zu suchen sind. Es ist vielleicht nicht zu viel gesagt, wenn wir behaupten: Ohne die scotistisch-occamistische Akzeptionstheorie wäre Luthers Imputationslehre nicht möglich gewesen.

¹ Denifle-Weiss I² 594.

Register.

A.

Abraham 19 21 22 39 87
 90 91 108 141 143 144.
 Abrogation 54 71.
 Aegypten 19 22 23 39 88.
 Ailly P. d' (Petr. de Alli-
 ac) 161.
 Akzeptionstheorie 149 163
 164
 Albert d. Gr. 10 16 37—41.
 Alexander v. H. 10 16
 31—37 40 41 43 74 88.
 Alexandrien 21.
 Altruismus 3 56.
 Ananias 20.
 Anselm v. Cant. 31 151.
 Aristoteles 11—16 25 28
 29 31 37 42 57 58 62
 100 156.
 Athen 17.
 Augustin, hl. 11 21—25
 28—31 41 42 43 50 67
 85 91 93 152 153.
 Autonomie der Vernunft 1
 61.
 Azarias 20.

B.

Bergpredigt 18.
 Bernard, hl. 89 109.
 Biel Gabr. 21 102 109
 113 161.
 Bigamie 36 76.
 Bonaventura 109.
 Bonucci Aless. 30.

C.

Cäsar Jul. 65.
 Cajetan 123.
 Calmet 23.
 Cathrein V. 4 9 17 48
 57 58 60 62 63 64 65
 72 78 86 89 94 110.
 Chrysostomus, hl. 91.
 Cicero 11 16 17 25.
 Comte Aug. 3.

D.

Darwinismus 2.
 David 91.
 Denifle-Weiss 163 164.
 Derogation 54 71.
 Dispensation (Begriff) 54 ff
 74 f 170 f.
 Döllinger Ign. v. 66.
 Dörner J. A. 121.
 Durand 136—145 147.

E.

Ebenbild Gottes 43 f.
 Egoismus 3.
 Ehe 87 89 111.
 Ehebruch 24 f.
 Ehescheidung 20 91 ff.
 Eid 74 f 85.
 Elternmord 38.
 Endres Jos. A. 30.
 Engels Fr. 8 9.
 Entwicklungsidee 1—10.
 Epikie 15 55.
 Erbünde 33 ff 88 134.
 Erdmann J. E. 146.
 Eschatologie 154.
 Eudämonismus 57.
 Ewiges Gesetz 23 f 44 ff.

F.

Feldner F. G. 59 78.
 Filkuka L. 12.
 Freiheit 33 ff.

G.

Gajus 25.
 Gelübde 74 f 85.
 Germanen 65.
 Gerson Joh. 137.
 Gesellschaft für ethische
 Kultur
 Gesetzesänderung 53 f 71 f.
 Gewohnheitsrecht 71.
 Göpfert Fr. Ad. 18 74.
 Gotteshass 114 155 ff.
 Gratian 11 25—28 30.

Grisar H. 163.
 Grotius Hugo 77 125.
 Gütergemeinschaft 33 ff 73
 114.
 Gutberlet 6.

H.

Häckel E. 4 5 6.
 Harnack Ad. 11 103 104
 105.
 Hedonismus 56.
 Hergenröther-Kirsch 30.
 Hertling G. v. 32 60.
 Hieronymus, hl. 91.
 Hobbes Th. 62 63.
 Holkot R. 161.

I.

Ihering R. v. 5 6.
 Imputationslehre 164.
 Indeterminismus 191 120
 151.
 Innocenz IV (Papst) 31.
 Intellekt und Wille 60 f
 118 ff.
 Intellektualismus 61 101
 118.
 Intuitionismus 56 f.
 Isaak 19.
 Isidor v. Sev. 27.
 Israel (Juden) 18 19 22
 39 40 47 88 98 112.

J.

Jakob 36 91.
 Jephthe 22.
 Jodl Fr. 7.
 Johann XXII (Papst) 152.
 Jus gentium 17—26.
 Justinian 25.

K.

Kahl W. 120.
 Kant 1 2 61.
 Kategorischer Imperativ 1.
 „Katholik“ 77.
 Kirchmann J. H. v. 13.

Kleutgen J. 77 80 82.
Konkupiszenz 132 f.

L.

Laas E. 7.
Lactantius 17.
Lamech 36 91.
Lang Alb. 8.
Lehmkuhl A. 74.
Ludwig d. Bayer 151.
Luthardt Chr. E. 147.
Luther 163 f.
Lychet 90 109.

M.

Mausbach J. 21 58 110
119.
Meerbecke W. v. 30.
Meyer Th. 20 57 77 89.
Minges P. 103 106 110
111 117 119 120 121
123 127.
Molina L. 76 138 160.
Moralprinzip (Begriff) 56 ff
131 ff.
Moses 20 22 98.

N.

Naturgesetz und Dekalog
34 ff 50 ff 112.
Naturgesetz, Einteilung d.
48 f 65 84 138.
Naturgesetz u. Naturrecht
14.
Navarra 137.
Nebenfrauen 97.
Nietzsche Fr. 8.
Nominalismus 10 16 37 39
81 100 106 136 137 143
146 151 155 159 162
163.

O.

Occam W. v. 146—161 163
164.
Osee 39 40 88 90.
Oxford 136 146.

P.

Paris 137 146.
Paulsen Fr. 2 6 7.
Paulus, hl. 18 19 112 131
132 133.
Petrus Lombard. 30.
Physische und moralische
Gesetze 85 f.
Platon 12 29 32 152.
Pohle J. 79 87 91.
Polyandrie 99.
Polygamie 20 91 ff.
Pomponatus 151.
Positivismus 2 ff 62 110.
Potentia Dei abs. u. ord.
39 81 f 125 ff.
Prädestination 116.
Primat des Willens 119 ff.
Privatbesitz 34 f 73 113 f.
Privileg 55.

Q.

Quirnbach J. 19.

R.

Raphael (Engel) 20.
Rechtsphilosophie 5.
Reprobation 116 163.
Riedel W. 90.
Robert v. Lincoln 147.
Roger 147.
Rom 17.

S.

Salamanka 137.
Samson 22.
Satisfaktionstheorie 151.
Scheeben-Atzberger 95.
Schiefferens M. 119.
Schneider W. 65.
Schöpfer Ae. 91.
Scholz P. 90.
Schwane J. 105.
Scotus Joh. Duns 10 20 54
55 79 84 102—135 136
146 147 151 162 163 164.
Seeberg R. 102 103 105
110 116 119 123 127.
Seinsordnung, ideale und
reale 121 ff
Senat 16 17 26.

Siebeck H. 120.
Simar H. Th. 47 54 87 94
129.
Sophisten 15 f.
Sophokles 14 46.
Soto Dom. de 76 148.
Sozialismus 8.
Spekulative und ethische
Ordnung 67 ff.
Spencer H. 3 4.
Stöckl A. 146.
Suarez Fr. 74 77 89 109
123 125 130 138 160.

T.

Tertullian 23.
Tobias 20.
Thomas v. Aq. 9 10 11 13
16 17 20 25 26 27 29
30 33 37 40 41 42—101
102—110 118 119 122
123 125 131 136 139
140 f 143 146 147 153
162 163.

U.

Ulpian 25.
Utilitarismus 7 56.

V.

Valentia Gr. v. 76 77 160.
Vetter B. 3.
Volaterranus Raph. 137.
Voluntarismus 106 118.

W.

Wadding 102 103 104 123.
Werner K. 11 30 31 42
43 60 103 104 105 110
119 120 121 127 128
136 137 146 147 156
157.
Willmann O. 13 57 60 78
103 119 120 134.
Wundt W. 151.

Z.

Zeller Ed. 12 57.
Zensation 54.
Ziegler Th. 42 61.

FREIBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

UNTER MITWIRKUNG DER PROFESSOREN DER
THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

HERAUSGEGEBEN VON

DR G. HOBERG UND DR G. PFEILSCHIFTER

PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT ZU FREIBURG IM BREISGAU

VIERTES HEFT:

DIE UNVERÄNDERLICHKEIT
DES NATÜRLICHEN SITTENGESETZES
IN DER SCHOLASTISCHEN ETHIK

VON

DR WILHELM STOCKUMS

FREIBURG IM BREISGAU. 1911
HERDERSCHES VERLAGSHANDLUNG

BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN,
LONDON UND ST LOUIS, MO.

Unveränderlichkeit des natürlichen Sit-
tengesetzes in der scholastischen Ethik
BJ Stockums, Wilhelm, bp., 1877-
1217 Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sit-
S8 tengesetzes in der scholastischen Ethik; eine
ethisch-geschichtliche Untersuchung. Freiburg
im Breisgau, Herder, 1911.
xi, 166p. 24cm. (Freiburger theologische
Studien, 4. Heft)

Bibliography: p. [ix]-xi. 333882

1. Ethics--History. 2. Scholasticism.
I. Title. II. Series.

CCSC/mmnb

